

كريستيان دولا كامباني





أفكار - مجادلات - رهانات

ترجمة: نبيل سعد

كريستيان دولاكامباني

الفلسفة السياسية اليوم

أفكار ، مجادلات ، رهانات

ترجمـــة/ نبيل سعد

الطبعة الأولى
٢٠٠٣م



عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES



صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون
(قسم الترجمة) التابع لسفارة فرنسا بجمهورية مصر العربية

هذه ترجمة كاملة لكتاب

La Philosophie Politique aujourd'hui

Par : Christian Delacampange

© Editions du Seuil, 2000

المستشارون

د. احمد إبراهيم الهوارى

د. شوقى عبد القوى حبيب

د. قاسم عبده قاسم

مدير النشر:

محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف: محمد أبوطالب

المشرف العام: دكتور قاسم عبده قاسم

حقوق النشر محفوظة ©

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية – الهرم – ج.م.ع تليفون وفاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : dar_Ein@hotmail.com

إهـــداء المؤلـــــف
إلى آريان ومـــانويل



شكر

ترجع أصول هذا الكتاب إلى مناقشات تدور منذ ما يزيد عن ثلاثين عاما بين مجموعة صغيرة من الأصدقاء.

ظلت هذه المناقشات دائرة طوال كل تلك السنوات. علما بأني كنت أرى - وهذا من طبيعة الأشياء - موضوعها يتغير مع مرور الأيام، كما تغير مكانها وتبدل المشاركون فيها.

بما أنني لا أستطيع ذكر هؤلاء اسما اسما فأود على الأقل أن أحيّ ذكرى - ضمن من رحلوا عنا - لويس ألتوسار وكورنيليوس كاستورياديس وبيير كلاستر وميشيل فوكو وفرانسوا فوريه وبرنار لولون وليون بولياكوف.

كلٌ منهم كشف لي بأسلوبه الخاص مقدرة الذكاء عندما تحركه قوة أن يقول « لا».

أما بالنسبة للأحياء فسأكتفي، استحياءً، بأن أعبر لثلاثة منهم عن امتناني.

إلى تييري مارشاس أولاً، لأنه هو الذي قدم الكثير ليساعدني على أن أرسم لهذا «الابن» العجيب وجها مقبولا.

ثم إلى أريان ومانويل. إلى أريان لأنه بدون السكينة التى أضفاهـا حبنا علىّ لما وجدت قط الصبر الذى يجعلنى أفرغ من هذا العمل. وإلى مانويل لأنه منذ أن ولد وأنا لا أستطيع أن أفكر فيه إلا على أنه قارئى الأمثل. إلى أريان ومانويل معا، فى الختام، لأنهما سمحا لى، وهما يبتسمان متسامحين، استلابى منهما آلاف الساعات التى تطلبها هذا الكتاب.

كامبريدج (ماساشوستس) أغسطس 1995

نيويورك (نيويورك)، 28 مايو 1999

مُقدمة

« لو كان الأمر بيدي يا سيدى، لسارت الأمور بشكل مختلف!».

كم من مرة سمعنا مثل هذه الأقوال المتباهية على مناضد المقــاهى! وأن كل شيء يسوء وأنه يكفى عمل هذا أو ذاك حتى ينصلح الحال، بــل إن هذا القول هو الإقتناع الأكثر شيوعا بين الجميع. من هــو الشــخص الذى ليس له رأى ولو صغير عن الموضوع ؟ من ذا الذى غير مســتعد ليضحى بنفسه ليتحمل مسئولية الوضع السائد ؟ ســاعتها ســترون مــا سترون.

مثل تلك الأقوال تدعو أحيانا إلى الابتسام - خاصة إن هى جــاءت من مُدّعى العلم.

وأود أن أؤكد أن الابتسام من الأمور المسموح بــها إلا أن العلمــاء يخطئون، إذا كان العالم فى حالة سيئة فليس من الخطأ أن نرغــب فــى تغيير حاله.

وحال العالم لا يسر بالفعل.

عما تتحدث وسائل الإعلام ؟ تتحدث عن المحن التى تنهال علــى أهل كوسوفو وعلى الأكراد وعلى سكان كشمير وعلــى الشيشانييــن،

وعن إبادة الأجناس التى وقعت أمام أعيننا فى رواندا عام 1994، وعن الحرب الأهلية التى تجرى رحاها منذ ربع قرن فى أفغانستان، وعن الإرهاب -إرهاب الدولة أو إرهاب الإرهابى- الذى يقتل بدون تمييز من الجزائر إلى كنشاسا ومن رانجون إلى بغداد.

وليس هذا هو كل شيء، إذ أن وراء أعمال العنف الملفتة للأنظار تلك، تختفى أخرى لا يكثر الحديث عنها ولكنها تقتل كذلك: الاستعباد والاستغلال الجنسى للقصر والتنظيم العالمى لسوق المخدرات والسلطان الكونى الذى تتمتع به عصابات ومنظمات المافيا، ولن نغفل أيضًا التهديد بصورة من صور نهاية العالم التى سيهددنا بها هؤلاء الذين سينجحون فى الاستيلاء على أسلحة نووية.

وأخيرا، فحتى نحن الغربيين الذين نعيش فى كنف الحماية الزائدة، فالمشاكل موجودة فى حياتنا. انكماش اقتصادى وتزايد البطالة والخوف من الفقر بالطبع. أضف إلى ذلك ما تفعله الإدارات الحكومية التى تستعمر حياتنا والتى تزداد تشددا فى أعمالها الروتينية وأجهزة الشرطة التى تزداد عجرفة، وناهيك عن الضرائب التى تزداد ارتفاعاً ومشاكل المرور ورئيس العمل المكفهر. وأخيرا الزمن الذى يمر بلا رحمة دون أن يترك فى إثره سوى الذكريات المُرة للفرص الضائعة.

كل منا على حق إذن عندما يأمل فى تحسن الأحوال فى النهاية.

ولكن هل يمكن للأحوال أن تتحسن ؟ هذه مسألة أخرى.

بالنسبة للنساء والرجال الذين هم من جيلى (أى مجمل الذين كانوا فى العشرين فى ربيع 1968) لم يكن هناك شك والسرد كان إيجابيا.

لم يكن ممكناً فقط تغيير العالم وإنما سيتغير بالفعل. وسنقوم بما يجب عمله من أجل الوصول إلى هذا الهدف. وإذا قيل إن أحدا لم يطلب رأينا في ذلك ؟ وماذا بعد! كنا مستعدين مع ذلك للجود به، بل كنا مستعدين لفرضه أيضا. كنا مقتنعين أن مهمتنا هى أن نسعد البشرية رغما عنها.

ثم راحت السكرة وجاءت " الفكْرة "! وتهاوت الأوهام، وتعين علينا أن نفيق بسرعة وننسى الفرصة التاريخية للقيام بـ« ثورة»، فلم يكن أحد يريدها وخاصة اليسار. أما الرأسمالية فكانت تتصرف مثلما يفعل المريض الذى يسير فى جنازة من كانوا يقومون على علاجه. ثم أضيف إلى هذا الإحباط، إحباط اخر بعد فترة قصيرة، إذ فيما بين العمل على إيجاد مهنة لنا وغواية المال وزينة الحياة العائلية لم يطل الحال بالأصدقاء قبل أن تفقدهم «القضية». عالم انتهى بالفعل، وتمخضت الأحداث عن اخر، الحياة فيه أصعب، وعلى كل حال هى أصعب «فلسفيا»، أى «سياسيا».

لأنى لم أستطع قط -من ناحيتى- أن أتصور الفلسفة إلا على أنها مرتبطة بالسياسة برباط مزدوج: 1) بدون الظروف التى نتجت عن ظهور الديموقراطية لا يمكن أن تكون الفلسفة 2) ودون الممارسة

الفلسفية للفكر الناقد لا يمكن للديموقراطية أن تدوم. كنت، باختصار، أقول دائما لنفسي، عن حق أو عن باطل، أنه لا يمكن للفلسفة وللديموقراطية أن يتقدما إلا سويا، وأن «أمارس الفلسفة» أو «أمارس العمل السياسي» (أمارس السياسة في حقل الديموقراطية، التي لا يعتبر انتصارها -مهما ادعى بعضهم- مؤكدا على الإطلاق) هما تعبيران مختلفان للإشارة إلى شيء واحد بذاته.

عن باطل ؟ عن حق ؟ بالنسبة لي، الأمر مفروغ منه. لكن الأمر أبعد من ذلك بكثير بالنسبة للجميع حولي سواء في أوروبا أو في أمريكا. هذا هو السبب الذي من أجله أكتب هذا الكتاب.

مع مخطط في البداية بسيط هو أن أبين كيف أن جذور الجدل السياسي الحالي تمتد داخل تاريخ فلسفي طويل يعمل في المقابل على توضيحه. وهو المخطط الذي كلما تقدم العمل على بلورته أوصلني إلى النتيجة التالية: إذا كان جيلي هو الذي عاصر انهيار أسطورة «الثورة» الاجتماعية (أو أسطورة نهاية الرأسمالية، أو المجتمع «الخالي من الطبقات») فهو مخطئ إن هو اعتقد أنه قد «خُدع». لأنه هو نفس الجيل الذي تُقدم له اليوم فرصة تاريخية، وهي فرصة أن يحارب بجدية الأضرار التي تسببها الوطنية وأن يشارك في عملية «تخطي» الدولة/الأمة وأن يعيد صياغة المطلب الكانطي في إيجاد قانون «كوزموبوليتيك» («سياسي كوني») في كلمات حديثة.

إنها فرصة ثلاثية لو عرفنا كيف ننتهزها لكان ذلــك مســاويا لـــ «ثورة» أكبر من تلك التى كان يحلم بها شبابى، لدرجة أن العالم يمكنـــه أن يتغير ، حتى لو أن التغييرات الأكثر أهمية نادرا ما تطرأ فى المكـــان المنتظر حدوثها فيه.



ـ 1 ـ

المنظر بعد المعركة

ما هى الفلسفة السياسية ؟

بدلا من أن أنطلق من تعريف عام، لن يكون، فى هذه المرحلة من البحث، إلا تعريفا صوريا، فسأبدأ بكشفٍ جارد، تجريبى ولكنه ملموس لأهم المناقشات التى تشكل حقل ما يسمى اليوم «الفلسفة السياسية»، وهى مناقشات تدور فى جوهرها - منذ نهاية الحرب الباردة، حول مسائل ثلاثة: التصور القديم لـ«الحرية» والفكرة، القديمة أيضًا ولكنها جدلية دائمًا، لـ«العدل» وأخيرًا الفكرة الأكثر حداثة ولكنها لا تزال غامضة لـ«النظام الدولى الجديد».

لماذا هذه المسائل الثلاثة ؟ ولماذا هى وليس غيرها ؟

لإدراك ذلك يتعين الرجوع، ولو سريعا، للإطار التاريخى الذى سمح بظهورها.

نهاية التاريخ

بعد أن ظل، لمدة أربعين عاما، ضحية عمليـــة «تثليـــج» لدرجـــة برودة الجليد، انطلق التاريخ مرة أخرى فى 9 نوفمبر 1989.

سقوط حائط برلين فى ذلك اليوم كان حدثا مزدوج الأهمية.

فهو من ناحية، يضع حدا للحرب الباردة ولتقسيم أوروبـــا (ومعـــها العالم كذلك) إلى كتلتين متجابهتين تهددان بعضـــهما باســـتخدام الســـلاح النووى لإشباع نهمهم اللانهائى للهيمنة، الكلية الكونية.

ومن جهة أخرى لأنه يبدد تماما حلما تاريخيًا هو الحلم الشـــيوعى النابع من رغبة (قيل عنها أحيانًا إنها مجنونة) لإعادة بناء عـــالم يختفـــى منه إلى الأبد استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

يتعين أن نضفى بعضا من الظلال هنـــا علـــى الصـــورة لـــتزداد وضوحًا: النظام الذى انهار فى ذلك اليوم لم يكن هـــو تحديـــدًا النظـــام الشيوعى، كما أنه ليس من الدقة أن نقول إنه انهار فى كل مكان.

النظام الذى انهار فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية تجســـدت فيه مرحلة انتقالية يعتبرها أصحاب النظريات الماركسية أنفسهم مرحلـــة سابقة على قيام الشيوعية، وهى المسماة المرحلة «الاشـــتراكية» (التـــى تتسم على المستوى الاقتصادى، بتملك الدولة وســـائل الإنتـــاج، وعلـــى المستوى السياسى، بدكتاتورية البروليتاريا - أو بدكتاتورية الحزب الـــذى يُفترض أنه يمثلها).

ومن ناحية أخرى فإن هذا النظام لم ينهر بنفس الدرجة في كل القارات. فهو على النقيض لا يزال حيًا في صور شتى في الصين وفيتنام وكوبا، على حين توصلت أحزاب تدعى أنها شيوعية، عبر السنوات التالية إلى المشاركة في السلطة في بلاد أخرى من العالم- بل وإلى استعادة السيطرة على السلطة مؤقتًا في بعض الدول التي نشأت من تفكيك الإمبراطورية السوفيتية.

ومع ذلك فإن كان النظام «الاشتراكي» لم ينجح في الاستمرارية، على حين أنه كان يقدم نفسه على أنه السبيل الوحيد الذي يمكن تصوره من أجل التوصل إلى «الشيوعية» المستهدفة، فذلك يرجع إلى أن المشروع الشيوعي ذاته لم يكن سوى مشروعاً وهمياً. أو كان يتعين عليه لكي يتحقق أن ينهج طريقا مختلفاً تماما. هو طريق لم يعرف أحد حتى الآن كيف يصوره.

وإذا كانت بعض الأحزاب التي في السلطة مازالت تعلن انتماءها لأيديولوجيا شيوعية، مثلما هو الحال في الصين، أيديولوجيا متلونة بصبغة ماركسية، فإن تلك الأقوال الرسمية لا تستهدف سوى التمويه (ولكن لأي فترة أخرى؟) على واقع بيِّن تمامًا ومعروف للجميع: ألا وهو أن تلك الأحزاب ذاتها لا تستهدف سوى أن تنمي في بلادها «السوق الحر» (*free market*) من النموذج الرأسمالي.

تاريخ التاسع من نوفمبر 1989 هو إذن تاريخ محوري، يعلن عن بداية عصر جديد.

عصر يتسم بـ «عولمة» نظام اقتصادى هو: *الرأسمالية*.

كما يتسم بالتسويق، فى الخطب إن لم يكن فى الواقع، لـ«نظام سياسى» – هو «*الديموقراطية*» رفع إلى مستوى «أفضل نظام سياسى ممكن».

مسألة «أفضل النظم» هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية.

كانت تمثل فى حينها بالنسبة لـ«مؤسسها» أفلاطون، أهم مواضيع التأملات التى عالجها فى كتابه الرئيسى: *الجمهورية*. ثم نراها تعود إلى الظهور بصورة تتراوح فى درجة صراحتها عند جميع من خلفوه، وهم يعطونها إجابات متناقضة. فهل وُجد لها بعد خمسة وعشرين قرنا حل نهائي ؟

هذا ما يدعيه بقوة وبأعلى صوت عالم السياسة الأمريكى فرانسيس فوكوياما، إذ يؤكد فى كتابه، *نهاية التاريخ والإنسان الأخير*، الذى ظهر عام 1992، بعد ما لا يزيد عن ثلاث سنوات من سقوط سور برلين أن ذلك الحدث لا يعتبر فقط علامة على نهاية الحرب الباردة وإنما هو أيضًا إعلان عن الانتصار الحاسم للنموذج الـ«ديموقراطى» على النموذج الـ«استبدادى».

وهو إذ يعتمد من جهة أخرى على التأويل الذى قدمه الكسندر كوجاف[1] فى الندوة الدراسية التى كان يعقدها فى باريس فى الثلاثينيات

1. راجع عن التأويل الكوجيفي مثلا:
Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons de 1933 à 1939 à l'E.P.H.E.*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard. 1947

حول *فينومينولوجيا الروح* عند هيجل (1807)، كان رأيه المُعلن أن هـــذا الانتصار فيه «البرهان» على واقعه أن البشرية فى سبيلها إلى الدخـــول فى المرحلة النهائية من تطورها. فما دام تفوق الديموقراطية يكاد يكـــون معترفًا به من كافة شعوب الأرض فيمكـــن بالتـــالى اعتبـــار أن تـــاريخ الإنسان قد اقترب من «هدفه» الرئيسى، أى أنه هو بتعبير آخـــــر، قـــد اكتمل من الناحية النظرية.

سرعان ما دُحضت هذه الرؤى سواء من متخصصين فـــى العلـــوم السياسية مثل جان-مارى جيهينو (*نهاية الديموقراطية*، 1993) وبنجـــلمين باربر (*الجهاد ضد ماك ورلد*، 1995 [2]) وصامونيل هـــانتنجتون (*صـــدام الحضـــارات*، 1996) أو من فيلسوف مثل جاك ديريدا (*أشـــباح مـــاركس*، 1993). بالنسبة لجيهينو أخذت صلةُ المشاركة التى كـــانت تربـــط بيـــن المواطن والمجموعة طريقَها إلى الزوال، إذ أن القرارات الحقة ســـتؤخذ تدريجيا عن طريق *مجموعات الضغط* (*lobbies*) التى تعمل فى الظـــل. بالنسبة لهانتنجتون وباربر ومحللين اخرين مثـــل زبيجنيـــو برزنســـكى وستانلى هوفمان ودانيل ب. موينيـــهان[3]، فـــإن انتشـــار منـــاطق عـــدم الاستقرار فى العالم «متعدد الأقطاب» الناجم عن انتهاء الحرب البـــاردة

---

2 لن أذكر هنا ولا فى بقية النص سوى تاريخ نشر الطبعة الأولى لكل من الأعمال المذكورة. ومن ناحية أخرى لن أذكر فى الهوامش وفى ثبت المراجع سوى تاريخ أحدث طبعة أو ترجمة فرنسية استعنت بها

3. راجع

Zbigniew Brzezinski, Out of Control: *Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York, Scribner's, 1993. et Daniel P. Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.

هو الذى سيشكل غدًا التهديد الرئيسي للديموقراطية. تشارك هذه النظريات المختلفة، القائمة على مراقبة دقيقة للأحداث الجارية، فى إبراز الجانب التحكمى أو الساذج الذى تأسست عليه آراء فوكوياما، ولعله سيجد صعوبة فى الغالب للرد اليوم على الاعتراضات الثلاثة التالية.

لا يوجد بدايةً إثبات على أن انتصارا -على مستوى العالم بأسره- لـ«أفضل نظام ممكن» حتى لو افترضنا حدوث هذا الانتصار بالفعل، سيشكل «آخر» الأحداث الهامة بالنسبة للبشرية -حدثٌ على درجة من الأهمية- لا تسمح بحدوث أى «تقدم». أكثر أهمية فى أى مجال آخر (فى مجال الطب أو فى المجال الزراعى الغذائى على سبيل المثال). باختصار شديد لا يوجد ما يثبت أنه يحدد «نهاية التاريخ».

ثم إن تطورات الموقف الدولى منذ عشرة سنوات لا تبرهن قط على صحة تنبؤات فوكوياما. فى هذه اللحظة التى أخط فيها هذه السطور، يُرفض النظام «الديموقراطى» فى أغلبية البلاد القائمة حاليا (بما فى ذلك معظم تلك التى تحررت من النير السوفييتى). ولا يُشاد بها من بلاد أخرى كثيرة سوى ظاهريا بل هى بلاد أبعد ما تكون عن احترامها لها فى واقع الأمر وحتى فى بعض البلاد التى تطبقها بالفعل يتعين الدفاع عنها كل يوم فى مواجهة القوى المناهضة التى تستهدف تدميرها - أو ضد حالة الجمود التى لا تعد أقل تسبباً فى الموت من غيرها. وباختصار فإذا كان الحديث عن «نهاية» التاريخ قد يعد سابقا لأوانه فإن الحديث عن «انتصاره» يعد فى أحسن الأحوال خارجا عن الأصول.

وأخيرًا فمن الأمور الواردة أن نشكك في الفكرة التي تعبر عن وجود نظام «أفضل» من الأنظمة الأخرى جميعا، هكذا في المطلق، أي نظام «مثالي» هو بالصدفة «نظامنا الديموقراطي». يبدو لي أنه من الأفضل من الناحية الفكرية أن نقول إن الديموقراطية بالمعنى الذي يقصده فوكوياما، أي ديموقراطية «التمثيل» التي نعرفها في أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة (في مقابل الديموقراطية «المباشرة» التي كانت سائدة في «المدن» الإغريقية قديما ليست سوى أقل النظم سوءً والتي يمكن تحقيقها حاليا (لكي لا نصادر على الأقل حقوق الفكر البشري في إمكانية ابتكار نظم أفضل في القرون القادمة)[4].

وإن كان علينا أولاً أن نتفق -وهذه هي المسألة بعينها- حول معنى هذه القضية الأخيرة.

ما هي ديموقراطية «التمثيل»[5]؟

---

4 يقول رجل القانون الحافظ في تعارف كارل شميدت أنها صحة واهمة تلك التي تدعي أن «الديموقراطية» هي أقل النظم الممكنة سوءً. إذ أن المسألة السياسية الحقيقية هي أن نعرف ما هو أفضل النظم على الإطلاق وأنا من ناحيتي أرجو قبول عدم موافقتي على ذلك إذ يتعين أن يكون العالم عندئذ قد بلغ درجة الكمال وأن يتحول البشر إلى ملائكة لكي تصبح لمسألة «المطلق» هذه معنى قابلا للإدراك

5 الذي اخترع تعبير «حكومة التمثيل» هو أحد تلامذة جان لوك الأمريكيين وهو ألكسندر هاملتون (أحد واضعي كتاب: *Federalist Papers* (1787-1788) مع جيمس ماديسون وجون جاي). ولم يكن للتعبير عنده أي معنى تسفيهي إذ كان هاملتون يرى في صورة براجماتية جدًا أن الديموقراطية «المباشرة» لا تقبل الممارسة سوى في بلد صغير ولذلك فإن النظام «التمثيلي» وحده هو القادر على حكم شعب منتشر فوق أراضٍ شاسعة – على ضمان حرية المواطنين بأفضل وسيلة ممكنة وضمان مشاركتهم في أهم القرارات ذات الأهمية العامة: اقتناع هاملتون قام على تجربة مادية: إذ أن نظامًا من هذا النوع كان يعمل –بشكل جيد في مجمله– منذ منتصف القرن السابع عشر في الدول البيوريتانية في نيو-إنجلاند.

هـــى - مـــن ناحيـــة المبـــدأ- ديموقراطيـــة «برلمانيـــــة» -لأن «البرلمانات»- مثلها مثل «مجلس الشيوخ» الرومانى الذى نبعت منـــه - هى جمعيات تضم رجالا تم اختيارهم لأنهم «عقلاء» ومن المفـــترض أن تؤدى مداولاتهم إلى أفضل القرارات بالنسبة للمجتمع فى مجمله.

العديد من النظم السياسية ذات البرلمانات لا تعـــد مـــع ذلـــك مـــن الديموقراطيات بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد كان هناك برلمـــــان مـــا فـــى موسكو عبر القرن العشرين؛ ولكن سواء كان الحكم فى يد نيقولا الثـــانى أو ستالين أو يلتسين فإن روسيا لم تعرف الديموقراطية قط.

حتى نسبغ على هذا التصور الأخير معنى محددا أقترح أن نصـــف مجموعة سياسية معنية *بالديموقراطيـــة* إن كـــانت -وإن كـــانت فقـــط- مجموعة تحترم عند التطبيق ثلاثة مبادئ جوهرية، وهى ثلاثـــة مبـــادئ تبدو لى عند التطبيق غير قابلة للضمان سوى فى نظام «تمثيلى». وهـــى بالإضافة إلى ذلك لا تدين بالتعبير عنها أصلا إلى الإغريـــق بـــل إلـــى فلاسفة من عصر «الفردية الليبرالية» -أى إلى جون لوك- فيما يخـــص المبدأ الأول، ولوك ومونتسكيو (بالنسبة للثانى) وإلى جان-جاك روســـو (بالنسبة للثالث).

أول المبادئ الثلاثة هو *مبدأ التسامح*. وهو يفـــرض علـــى الدولـــة فرضا أن تضمن التعبير الحر فـــوق أراضيـــها للمعتقـــدات السياســـية والفلسفية والدينية. بشرط ألا تخل تلك المعتقدات بالنظام العام. وقد يـــأخذ أيضا صورة (هى أكثر تقييدا بما أنها لا تخص سوى المعتقدات الدينيـــة)

مبدأ *العلمانية*: فالدولة إذ تنأى عن ربط مصيرها بهذه الكنيسة أو تلك يتعين عليها أن تعامل الأديان كافة على قدم المساواة -(بما فى ذلك الإلحاد أيضًا)- وتمتنع فى الوقت ذاته عن تأييد أى منها وعن السماح للمعتقدات الدينية بالإخلال بسير المجتمع.

المبدأ الثانى هو مبدأ *التفريق بين السلطات*. وهو ينص على أن السلطة فى سن القوانين (السلطة التشريعية)، وسلطة تطبيق هذه القوانين (السلطة التنفيذية) وسلطة معاقبة المخالفات التى ترتكب ضد تلك القوانين (السلطة القضائية) لا يمكن أن يمارسها نفس أعضاء المجتمع (أو ذات الأجهزة). هذا المبدأ الذى هو أقل وضوحًا مما يبدو - وهو لا يطبق حرفيا أبدًا تقريبًا، يستهدف إقامة «دولة القانون» (The rule of law كما هو مستخدم فى القاموس الأنجلو-ساكسونى). بمعنى حماية المواطن من أى إساءة لاستخدام السلطة. وعلى وجه الخصوص ضد الاستخدام الاستبدادى الذى قد يعمل الممسكون بدفة أمور السلطة العامة على إساءة استخدامها.

أما المبدأ الثالث والذى يطلق عليه أحيانا *مبدأ العدالة*، فهو أقل «وضوحًا» من سابقيه وهو يفترض أن أى ديموقراطية جديرة بهذا الاسم لا تكتفى بأن تكون ديموقراطية «صورية»، تعمى بصرها عن عدم المساواة فى النواحى «المادية» فيما بين المواطنين الذين يشكلونها إنما يتعين عليها أن تحدد لنفسها هدفا ملموسًا هو «العدالة الاجتماعية». وقد يتساءل البعض عن الشروط التى فى ظلها تنتشر «العدالة الاجتماعية»؟

الرد هو أنه لا يوجد شيء أقل وضوحاً من ذلك. ولكن ما يبدو في المقابل مؤكدا هو أن تحقيقها يفترض على أقل تقدير إيجاد آليات قادرة على أن تمنع تطور الأمور داخل مجتمع ما يؤدى إلى خلق تفاوت صارخ فى عدم المساواة.

فى اللحظة التى تخرج فيها الديموقراطية إلى الوجود، فى الخطاب العام إن لم يكن فى الواقع ذاته، بصفتها النموذج ذاته للحكم «الصالح» والذى يتعين على كل دولة أن تعمل على تحقيقه، عندئذ لا يوجد واجب يستوجب تحقيقه بأسرع ما يمكن أكثر من التعميق «داخليا» لمعانى المبادئ الثلاثة التى تقوم عليها. هذا هو موضوع هذا الكتاب.

سأكتفى فى هذا الفصل الأول بوضع كشف سريع لأهم المناقشات التى أثارتها هذه المبادئ الثلاثة، منذ انتهاء الحرب الباردة- قبل أن أعود لدراسة المناقشات المذكورة كل على حدة فى الفصول التالية.

ماذا تعنى «الحرية» ؟

المناقشة الأولى (الفصل 2): هل يتعين تطبيق مبدأ التسامح على أعداء التسامح ؟ هل يستطيع مجتمع «جيد التنظيم» أن يتحمل مغبة ترك أعداء الديموقراطية يعبرون عن آرائهم بحرية على الساحة العامة.- وعلى رأس هؤلاء يقف اليوم أصحاب فكر *الوطنية العرقية والأصولية الدينية* وهما صورتان للتعصب، بينهما قاسم مشترك هو الحث على كراهية الآخر ؟

سنقوم بدراسة الحالتين كل على حدة.

ظلت دائما العلاقات بين السلطة السياسية من جهة، والمؤسسات الدينية من جهة أخرى علاقات صراع. الوضع الأمثل هو عدم التدخل المتبادل فى شئون كل منها: تسامح من جانب الدولة واحترام العلمانية من جانب الكنائس. يوجد لسوء الحظ داخل كافة الأديان تقريبًا اتجاه رافض للعلمانية- وهو اتجاه يعرف اليوم حالة بعث خطير تحت راية «الأصولية» تجد الدول الديموقراطية نفسها مضطرة لأن تناضل لمواجهة ذلك الاتجاه وللدفاع عن وجودها ذاته. بعضها لم يتأهل جيدا لذلك. فى الولايات المتحدة يؤدى أحيانًا الاهتمام بالحفاظ على حرية التعبير إلى السماح بأن تُدرّس فى المدارس، الترهات «الخلقية» (créationnistes). مدارس أخرى تثبت على العكس من ذلك أنها عنيفة بغير حنكة. فنرى مثلا مناصرى العلمانية «على الطريقة الفرنسية» يطاردون مرتديات «الحجاب» الإسلامى بطريقة أكثر تشددا من الصليب الكاثوليكى ويرفضون اعتبار أعياد رمضان على درجة الأهمية ذاتها التى تكتسبها إجازات أعياد الميلاد.

أما فيما يختص بتشنجات التيارات الوطنية التى يعرفها العالم منذ انتهاء الحرب الباردة فهى نابعة من الفكرة المشكوك فيها القائلة بأن «العرق» (إذا كان هناك بالفعل ما يسمى «عرقا») يتعين أن يكون «أمة» – أى امتلاك «دولة» خاصة به. يواكبها -بالضرورة- عودة كُره الأجنبى، والعنصرية ومناهضة السامية – أى وباختصار التهديدات

والإهانات المختلفة. الآن فى هذه اللحظة يوجد علـــى شـبكة الإنـترنت أربعمائة موقع على الأقل تنشر دعاية ذات طابع نازى جديد. مــا الــذى يمكن القيام به فى مواجهة هذه «الأدبيات» التى قد تتسبب باســـتمرار - كما حدث فى عام 1999 فى مجزرة ليتلتون (ولاية كولـــورادو) عندمـا هوت العقول الهشة فى جب الجنون ؟

باسم الاحترام الواجب لحرية التعبير يحاول أيضا أغلــب المثقفيــن الأمريكييــن، ســواء الليــبراليين منــهم مثــل رونــالد دووركـــن أو الـــ«تحرريين» مثل نوام تشومسكى، التمييز بين «الحض على الجريمة» (الذى يعاقب عليه القانون، ولكـــن قلمـــا يشـــاهد بصـــورة صريحـــة). و«الحض على الكراهية» (وهو ما يعتبر شيئا عاديا ولكنــــه لا يعـــرض بذاته للعقاب).

ارتفعت أصوات غير متناغمة، على الجانب الأوروبـــى خاصـــة، تؤكد على العكس من ذلك أن الحض على الكراهية يعتبر فى حـــد ذاتـــه بالفعل صورة من صور الحض على الجريمـــة وأن الإهانـــة الدينيـــة أو العنصرية تستوجب العقاب، مثلها مثل أى جناية «إضرار بالسمعة». كما يضيف بعضهم أن الموقف «النافى» (أى الذى ينفى واقع إبـــادة اليـــهود خلال الحرب العالمية الثانية) يستوجب هو أيضا العقـــــاب بالقانـــــون مادام أنه لا يعد فى نهاية المطاف سوى صورة إضافية (الأخـــيرة فـــى التسلسل الزمنى وإن لم يكن الأخف ضررا) من صور الإهانات الدينيـــة أو العنصريـــة.

النقاش الثانى (الفصل 3): إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات يحدد بوضوح الأدوار المناطة بكل من السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، فهل يُعَد كافيًا لإدارة الخلافات التى قد تظهر بين تلك السلطات المختلفة؟

الرد هو بالنفى. يوجد، على وجه الخصوص، نوعان من الصراعات التى تؤثر سلبًا وبصورة متكررة على الحياة فى الديموقراطيات المعاصرة.

الصراع بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية أولا: يتعرض التوازن الذى يفترض قيامه بشكل مثالى بن هاتين «القوتين»، بصورة متكررة للتهديد. إذا ما أعطى الدستور أهمية أكبر لإحداها على حساب الأخرى، أو عندما يلجأ موظفو الجهاز التنفيذى لكافة «الحيل» الممكنة ليتملصوا من سيطرة ممثلى الشعب. سواء كانت تلك الاختلالات التوازنية قانونية أو فعلية فهى مع ذلك لا تبرهن على أن الديموقراطية «التمثيلية» «سيئة» ولا على أنها «أدنى» من الديموقراطية «المباشرة» (وهو ما ظل يؤكده لفترات طويلة فى أوروبا اليسار «الثورى»، الفوضوى أو الماركسى) - وإنما تشير ببساطة إلى أنه يتعين أن يوضع عملها -الذى يتسم بطبيعته ذاتها بالهشاشة- تحت العناية الدائمة للمواطنين.

ثم يوجد الصراع بين السلطتين التنفيذية والقضائية. كثيرًا ما يكون تعيين العاملين فى الهيئة الثانية -أى القضاة- على يد موظفى الأولى، لذلك يجد القضاة صعوبة كبيرة فى أن يبينوا للمسئولين التنفيذيين أن فى

الديموقراطية المنظمة تنظيما جيدًا لا يوجد أحد «فوق القانون» -أى وباختصار أن المسئولية السياسية لا تعفى بالضرورة من المسئولية الجزائية. عدة فضائح سياسية جاءت لتذكرنا كم هو جدلى أمر تطبيق ذلك المبدأ- سواء بالنسبة للقضية المرفوعة على موظف كبير سابق فى نظام فيشى (موريس بابون) لاشتراكه فى جرائم ضد البشرية، أو بالنسبة لقضية العزل (impeachment) التى رفعت فيما بين عامى 1998 و1999 على الرئيس كلينتون لـ«إعاقة العدالة»، والقضية التى رفعت عام 1999 على رئيس وزراء فرنسى سابق واثنين من الوزراء المتورطين فى مأساة «الدم الملوث». من المؤكد أن القضايا الثلاث تتباين فيما بينها تماما، إلا أن هناك نقطة تجمعها وهى أن فى الحالات الثلاث تعرض جهاز العدالة الذى لم يكن يؤدى سوى واجبه (الذى هو احترام دولة القانون) لاتهام جائر هو الإفراط فى التحمس أو استخدام السلطة فى غير محلها.

تعيد مسألة الانصياع للقوانين بدورها إلى مسألة أكثر شمولا، تتمثل فى لب «النقاش الثالث» (الباب 4): هل تكمن الديموقراطية كلها فى احترام القانون بمفهوم أنه «ضمان» الحرية ؟ يكفى أن تكون «حرياتنا» «مضمونة» قانونا لكى تسود الديموقراطية ؟ هل تتمتع «الأغلبية» من واقعها البسيط بأنها «أغلبية» بحرية فرض وجهة نظرها فى جميع الأحوال على «الأقلية»؟ أوليس هناك خطر فى أن تتحول الديموقراطية مع الزمن إلى «استبداد» ؟

التساؤل ليس جديدًا فقد شغل بال ألكسيس دو توكفيل في زمانه في كتاب عن *الديموقراطية في أمريكا* (1835-1840) في دفاعه عن الحرية «التي يهددها» تقدم المساواة الناتج عن تقدم الديموقراطية. كما نجد في تاريخ الفلسفة السياسية تيارات «ناقدة» تعيد للمناقشة مسألة الحرية والديموقراطية في الوقت نفسه.

اثنان على وجه الخصوص من تلك التيارات عادت إليهما «الصحوة» مؤخرا.

يرى التيار الأول، المنبثق عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والذي يوضحه اليوم أكثر تلاميذ ليو ستراوس تحفظا (آلان بلوم وهارفي مانسفيل وستانلي روزن) أنه بما أن للحرية أهمية أقل من الـ«فضيلة» فهي لا تعتبر هدفا في حد ذاتها. مما يترتب عليه أن ديموقراطية «الجماهير» كما نعرفها في الغرب ليست هي بالضرورة «أفضل» النظم.

أما أنصار التيار الآخر وهو «ثوري» عن قصد والذي يمثله (ضمن اخرين) ميشيل فوكو فهو يرى أن الديموقراطية «البورجوازية»، القانونية والصورية ليست سوى محاكاة هزلية للديموقراطية، لا تستهدف سوى أن تنسينا واقع «الحرب» الاجتماعية، تلك الحرب التي لا تمثل السياسة سوى استمراريتها بوسائل أخرى - كما أوضح ذلك في زمانهم بكل دقة كل من ماكيافيللي ومونتسكيو وماركس (دون أن ننسى ذكر توسيديدوس).

إذا لم يكن من المستعصى أن نجيب على تلك الانتقادات (أى وفى قول آخر، الدفاع فى آن واحد عن الحرية ومكتسبات الديموقراطية) فمن الصعب جدًا في الوقت نفسه إنكار أن «الحرب» هى فى قلب السياسية.

يترتب على ذلك أنه إذا كانت الحرية هى بدون جدال «قيمة» (قيمة «حديثة» يرتبط ظهورها إبان عصر النهضة بقيمة الفردية المعاصرة) فهى ليست مع ذلك فى النظام الديموقراطى «الـ» قيمة الوحيدة التى يمكن تصورها. تلك التى يتعين التضحية بكافة القيم الأخرى من أجلها، وإنما هى «إحدى» القيم التى تتنافس مع أخريات جميعها شرعية، وعلى رأسها تقف فى مكانة خاصة قيمة *العدل*.

«العدل»، ذلك التصور المحورى فى الفكر الإغريقى الذى كان إدراكه له مختلفا عن مدلوله الحالى، ليس فكرة جامدة لا حياة فيها؛ وإنما هو الشيء الذى لا تزال تستلهمه يوما بعد يوم المطالب المشروعة للذين لن تنتهى الحرب بالنسبة لهم، طالما وجد «استغلاليون» و«مستغلون»، «ظالمون» و«مظلومون».

مم يتشكل العدل ؟

ومثلما تعتبر مسألة «أفضل» نظام هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية فإن تصور العدل هو على الأرجح أقدم تصوراتها. كما أن الاثنين مرتبطان ببعضهما. بالنسبة لأفلاطون -على سبيل المثال- «أفضل»

النظم السياسية ليس سوى أقدر النظم على نشر العدل *فى المدينة*، تماما كما يستهدف البحث عن الحكمة الفردية نشر العدل *داخل النفس*.

علاوة على أن تصور العدل ليس (ولم يكن أبدًا) تصورًا سياسيًا فقط. ولا حتى قضائيًا فقط، إذ يمكن أن يؤخذ بمعانٍ كثيرة مختلفة: يؤخذ بمعنى أخلاقى أو عرفى (العدل فى السلوكيات الخاصة)، أو بمعنى ميتافيزيقى/تاريخى (العدل «المحايث») أو دينى (العدل «المتعَالى») أو «المفارق»، بل وجمالى أيضًا .(فى هذه الحالة يختلط العدل أحيانًا بـ«الصبيح» أو صحة النغمة، أو الكلمة، أو «الحركة»).

قامت عبر القرون بين كل تلك المعانى المختلفة والتى لا تفصل بينها أى حدود واضحة معينة علاقاتٌ من جميع الأنواع وتحتية نوعًا ما ولهذا السبب نجد أن البعد السياسى والبعد الأخلاقى مختلطان بشدة فى كتاب جون رولز الهام *نظرية العدل* (1971)، والذى ندين له بأنه أعاد الموضوع الذى نحن بصدده إلى ساحة الأحداث مجددًا إياه بعد ثلاثين سنة تقريبًا. وهو موضوع أهمله بعض الشيء الفلاسفة التالون على روسو وكانط (فيما عدا التيار الاشتراكى).

منذ أن رأى ذلك الكتاب النور متسببا فى ظهور أدبيات وافرة وبفضله عاد العدل إلى الظهور متمركزًا فى مناقشات عديدة وهامة.

المناقشة الرابعة (الباب 5): عن فكرة «*العقد الاجتماعى*».

فيما عدا السفسطائيين وبعض الفلاسفة الآخرين «الهامشيين» الذين يرون أن المدينة هى من صنع الفن البشرى وليست من صنع

«الطبيعة»، فقد اعتبر أغلب المفكرين اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو المجتمع السياسي مجتمعًا «طبيعيًا» ناتجا عن تجميع عدة صور أخرى من المجتمع «الطبيعي» مثل القرية أو الأسرة تحت سلطة حكم واحدة.

لم تعد «الاصطناعية» إلى الظهور سوى اعتبارا من القرن السابع عشر في أعمال مفكرين قانونيين (جروسيوس وبوفندورف) وفلاسفة عقليين (هوبز ولوك) جاعلةً من المدينة ناتجا لفعل بشري مدبر وضد الطبيعة وهو الفعل المسمى «عقد اجتماعي».

أعيد، فيما بعد، استخدام فكرة «العقد الاجتماعي» بكثرة، بما في ذلك خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية، لتستخدم أساسًا للمطالبة بـ«العدل» في إطار مجتمعات أصبحت بعد حين فردية بشكل واضح جدًا.

لا غرو عندئذ في ان رولز عاد فاختار اللجوء من جديد إلى فكرة «العقد الاجتماعي» تلك لتدعيم «نظريته في العدل» – وهي نظرية تقوم على الفكرة القائلة بأنه يتعين على الديموقراطيات الحديثة الاهتمام ليس فقط بحماية «الحريات» وإنما أيضًا بالتقليل من «الفروق» الاجتماعية الصارخة.

يبقى سؤال: هل تعتبر فكرة «العقد الاجتماعي» (وهو تصور مُهَجَّن أو «وهم نظري»)، يشير إلى فرض منهجي لا إلى حدث

تاريخى) هل تعتبر مفيدةً بما يكفى حسبما يرى رولز، حتى تكون الفائدة فى الرجوع إليها أكبر من الأضرار المرتبطة بأصولها الميتافيزيقية ؟ سأحاول إثبات أنه من الممكن الرد بالإيجاب على هذا التساؤل بشرط ملاحظة استخدام فكرة «العقد» بمعنى «براجماتى» أكثر من معناها «المتعالى المفارق».

المناقشة الخامسة: النجاح الذى عرفته نظرية رولز يعود إلى واقع أنها تأخذ فى اعتبارها تنمية بعض صور «العدل» الاجتماعى- التى تزداد ضرورة قيامه، خاصة وأن فى زمن «العولمة» الرأسمالية، يمزق عدم المساواة الذى يزداد عمقًا باستمرار فى كافة الاتجاهات نسيج المجتمعات القائمة بما فى ذلك المجتمعات الديموقراطية.

مثل هذا الاهتمام يعتبر شرعيا تماما: المجتمع الذى لا يأخذ فى اعتباره التقليل من الفوارق المذكورة لا يكون مجتمعا ديموقراطيا بحق. ولكن عما نتكلم بالتحديد عندما نتحدث عن «العدل» ؟ أى ما هو الهدف المنشود ؟

سأعالج على التوالى الردود «الثورية» و«الإصلاحية».

ترجع الأولى إلى سلسلة من المفكرين تبدأ بتوماس مور إلى بيير- جوزيف برودون وكارل ماركس، وهى التى تتمثل بمنتهى البساطة فى تطابق «العدل» مع «المساواة» أى إلى المناداة بالإلغاء الجزئى أو الكامل للملكية الخاصة وهو الشعار الذى لم يعد يجد العديد من المدافعين

عنه، بعد أن كان قد عرف أيامه الزاهرة فى ظل الشيوعية، فيما عدا بعض دوائر اليسار المتطرف.

أما بالنسبة للرد «الإصلاحى» الذى يقترحه رولز ذاته فهو يقدم على أساس تعريف أكثر اعتدالا للعدل بصفته إنصافًا (*Justice as fairness*). ولكن إذا اعتبر هذا التعريف مركبًا من الناحية الفلسفية، فهو لا يأتى بجديد من وجهة النظر السياسية بما أنه لا يفعل سوى التثنية على البرنامج التاريخى للاشتراكية/الاجتماعية الأوروبية فى خطوطها العامة (الفصل 6).

على الرغم من أن رد رولز يتميز «بحرص» مؤكد بل ومفرط، فهو قد أثار فى العالم الأنجلو ساكسونى مجادلات حادة.

لذلك فإن *مناقشتنا السادسة* ستكرس بأكملها للنقاش الذى أثاره وحده مبدأ رولز (الفصل 7).

شارك فى المناقشة العديد من الفلاسفة الأحياء - من ريتشارد رورتى إلى يورجن هابرماس. سأطيل الوقوف على وجه الخصوص عند الانتقادات التى وجهها خصوم رولز من أصحاب مذهب الحرية الحريصين، مثل روبرت نوزيك على تقليص تدخل الدولة فى الحياة العامة إلى أدنى حد، وكذلك عند الانتقادات التى أثارها خصومه «الاجتماعيون» الذين يودون، مثل ألاسدير ماكينتاير وشارلز تايلور

ومايكل ساندل، أن تمارس السياسة لتحقيق «الصالح» العام بشكل أوسع من مجرد الدفاع عن حقوق الفرد أو عدالة التوزيع، دون أن نغفل مشاركات من مداخلين يصعب تبويبهم ولكنهم يدخلون مع ذلك فى إطار التحرك الذى بدأه رولز، مثل رونالد دوركين ومايكل فالز.

جدد مختلف هؤلاء المفكرين بعمق، منذ أكثر من عشرين عامًا، فهمنا لماهية -أو ما يجب أن تكون عليه- الديموقراطية.

يعتمد الجميع مع ذلك على مصادرتين ليستا فى منأى عن النقد.

يبدو أن تصورهم للديموقراطية، المبنى على دراسة النظم الديموقراطية القائمة حاليا -إن لم يكن على دراسة النظام الأمريكى وحده-، يفترض أن «الرأسمالية» هى الشرط الضرورى للديموقراطية، علما بأن الصلة بين هاتين «البنيتين» الاقتصادية والسياسية ليست سوى رباطاً تجريبياً أى أنه ظرفى تمامًا.

تصورهم للـ«ديموقراطية» لا يرى، من جهة أخرى، إطاراً يمكن قبوله لتحقيقها سوى الإطار التحكمى المتمثل فى الـ«الدولة/الأمة» - وهو إطار غير مُرضٍ من وجهة النظر التصورية وهو الذى يتلقى يوميا على الطبيعة ضربات قاسية متكررة من «العولمة».

«تفكيك» أولى تلك المصادرات تؤدى بنا بعيدًا جدًا، خارج حقل الفلسفة السياسية بالمعنى الكامل للكلمة ولذا فإننا سنستغنى عنها هنا.

على العكس من ذلك فإن المصادرة الأخرى تنتمى تماماً للمجال المذكور، كما أنها، علاوة على ذلك، محور الأحداث الجارية منذ عشرة سنوات تقريبًا.

إنها، بشكل عام، محور كافة العمليات التى تستهدف إقامة «نظام دولى جديد» وهو الذى لا يقبله إلى الآن قطاع من الرأى العام.

نظام دولى جديد: ماذا نفعل به ؟

تنبع فكرة «النظام الدولى الجديد» من الرغبة التى عبر عنها منذ زمن طويل عدد من السياسيين والمفكرين والكتاب فى إحلال المعالجة السلمية بالاسلوب «القانونى» للصراعات محل المعالجة «العسكرية». أى بكلمات أخرى أنها تنبع من الرغبة فى تفعيل «الأخلاق» فى العلاقات الدولية.

لا يمكن لمثل تلك الرغبة -إن هى تحققت تمامًا- أن تؤدى فى لحظة أو أخرى سوى إلى إدخال شىء من النسبية على النظرية (الكلاسيكية منذ القرن السادس عشر) القائلة بأنه لا توجد على وجه الأرض " سيادة " أعلى من سيادة الدولة/الأمة.

عند هذه النقطة نفتتح *المناقشة السابعة* (فصل 8).

الدولة/الأمة لها بالفعل من يدافع عنها. ألم يتوافق عـــهدها بالنســبة للبشرية الغربية، الذى ظل لأربعة قرون من تاريخنا دون منـــافس مــع فترة من تسارع هائل من «التقدم» فى مجالات وثيقة الصلة فيما بينـــــها، وهى عامةً مجالات العلوم والتكنولوجيا والإنتاج الاقتصادى ؟

كما لها من يسفهها.

هؤلاء لا يجدون أية صعوبة سواء لكشف الطبيعـــة الرومانتيكيـــة (وهى عاطفية أكثر من كونها عقلية) لفكـــرة «الأمـــة» ليؤكـــدوا علـــى الغموض الجوهرى الذى يغلف المبدأ المسمى «حق الشعوب فى تقريـــر مصيرها»، أو للتنديد -ضمن أمور أخرى- بالنتائج السيئة المترتبة علـــى «الوطنية» عموما وبنتائجها الفرعية البغيضة والتى لا يمكن تفاديها وهـــى المتمثلة فى كره الأجنبى وفى العنصرية ومناهضة السامية.

إذا أردنا التخلص بجدية من تلك الأخيرة هل نســتطيع أن نخـــتزل عملية انتقاد راديكالية لأى شعور وطنى ؟

أى بمفردات مختلفة هل نستطيع تفادى العمل على الذهاب إلى «مـــا وراء الأمة» ؟

لنفترض -كما أقترح أن نفعل- أننا أجبنــــا بـــالنفى علـــى هذيـــن السؤالين الأخيرين.

فى تلك الحالة ستفرض *مناقشة ثامنة* نفسها علينـــا الفصـــل 9). إذا اتفقنا على الذهاب إلى ما وراء الدولة/الأمة، فكيف يكون ذلك ؟

هنا وبالتحديد تظهر الضـــرورة الاستراتيجية والسـمة الثوريـة لـ«نظام دولى جديد»، سياسى وقانونى فى آن واحد - وهى الفكرة التى وضع كانط خطوطها العامة لأول مرة فى نهاية عمره فى بضع صفحات والتى اجتـهد فيـها مستكشـفا حقـل القـانون «السياسـى الكونـى» «الكوزموبوليتيك». إنها صفحات غير معروفة ولكنها حاسمة كرس لـها مؤخرا -وليس ذلك من باب المصادفة- كل من جاك ديريـدا ويورجـن هابرماس بعض النصوص الهامة.

إلا أن «النظام الدولى الجديد» لم يحظ حتى الآن بموافقة اجماعية.

يشكك بعضهم فى فعاليته ويناقض آخرون مبدأه ذاته كمـا يسـجل الجانبان أن «حق التدخل» لا يقوم على أساس معين وأن العالم لا ينقسم بين «طيبين» و«أشرار» وإنها لطريقة جد غريبـة تلـك التـى يتبـاهى البعض بانتسابه لجانب «الطيبين» ثم يلقى القنابل على «الأشرار» تحـت ذريعة العمل على «تحضرهم».

مثل تلك الحجج لها وزنها.

تسهل فى الواقع ملاحظة أن التدخل العسكرى لحلف الأطلنطى ضد صربيا (فى ربيع 1999) مهما كان ذلك مبررا - لم يكن كافيا لأن يحـل وحده المعادلة البلقانية المركبة، كمـا أن حـرب الخليـج (1991) -وإن كانت أعادت للكويت استقلاله- فهى لم تضع حلولا لمضمـون المشـكلة (لا بالنسبة للمجتمع الدولى الذى لم يتخلص بعد من صـدام حسـين ولا بالنسبة للشعب العراقى الواقع منذ ذلك الحين تحت وطأة المقاطعة غـير المحتملة).

من حق المرء تماما أن يتشكك فى الرغبة الحقيقية للأمم المتحدة فى تشكيل محكمة جنائية دولية - بل وفى ملاحقتها بجدية، فى صربيا ورواندا ومناطق أخرى، مقترفى «الجرائم ضد البشرية» التى ارتكبت مؤخرًا.

بل يحق أيضًا للمرء أن يتساءل إن كان القاضى الإسبانى بلتازار جارزون على حق عندما أصدر أمر ترحيل الدكتاتور السابق أوجوستو بينوشيه ومهما تعاظمت جرائم المجرم أو اشتدت ضراوتها -حتى لو كان مجرم دولة- هل يمكن أن يحاكم فى مكان آخر غير موطنه ؟ وبالإضافة إلى ذلك هل تتعين محاكمته أصلا إذا نحن رفضنا إلى الأبد إثناء دكتاتورى المستقبل عن ترك الحكم ؟

أخيرا من ذا الذى لا يعرف أن المناشدات -المستلهمة من كانط- فى إعطاء أكبر مساحة ممكنة لـ«ضيافة» «طالبى اللجوء السياسى» بل ولتسهيل الهجرة من بلاد «الجنوب» فى اتجاه الشمال - تصطدم ليس فقط بمقاومات ذات طبيعة سيكولوجية بل أيضا بمشاكل حقيقية ذات طابع اقتصادى واجتماعى أو ثقافى ؟

لكل اعتراض من هؤلاء توجد على العموم ردود، سأحاول التذكير بها.

سأضيف ملحوظة أخيرة.

إعادة النظر فى «السيادة» المطلقة للدولة/الأمة، لو حدثت بالفعل فهى قد تعيد إلى الساحة *مناقشة أخيرة*، طواها شيء من النسيان منذ إخفاق الثورات (الأوروبية والأمريكية) فى سنوات 1968–1969: وهى التى تدور حول «تحلل» الدولة. (الفصل 10).

الموضوع ليس فقط موضوع مناقشة «معاصرة».

إلغاء الدولة (أى تلك السلطة التى هى فى الوقت نفسه مركزية وقسرية) أو على الأقل العمل على إحلال بنى أطرية تتسم بمرونة أكبر وبثقل أقل، مسجل منذ قرون عديدة فى أجندة يوتوبيات كثيرة. «التحرريون» أو «الفوضويون»، المتجمعون فى مختلف التيارات المناهضة لكل سلطة، وراءهم تاريخ طويل يعود إلى الكلبيين الإغريق. وقد عرفت تلك التيارات على المستوى النظرى مراحل حضور قوى: على سبيل المثال نقد «الرق التطوعى» الذى اقترحه، فى عام 1550 تقريبًا، إتيان دي لابويسيه ثم أعاد اكتشافه، فى 1968، عالم الأجناس بيير كلاستر.

مع ذلك تظل مناهضة الاستبداد موقفا نظريا؛ أدبيا أكثر من كونه واقعيا طالما بدت الدول/الأمم محصنة.

منذ اللحظة التى رأت فيها الدول/الأمم نفسها، بعد أن أصبحت «ضحية» قرارات اتخذت من فوق رؤوسها بواسطة كيانات عابرة للجنسيات سواء كانت على مستوى المناطق (الاتحاد الأوروبى) أو على

المستوى الكوكبى (الأمم المتحدة) وإنما أيضًا بسبب «عولمة» الإجراءات الاقتصادية، والأسواق المالية، وتدفق المعلومات التى أخذت تنقلها الآن «طرق سريعة» إلكترونية (دون ذكر «مافيات» المخدرات وتجارة الأسلحة والإرهاب الدولى التى تتجاهل هى أيضًا الحدود الدولية)، رأت نفسها مجردة يوميا وبشكل متزايد من هذه «السيادة» التى كانت تشكل قوتها فيما مضى، فإن كل شىء يتغير أو فى إمكانه أن يتغير.

السلطة المركزية، مثلها مثل الأوراق المالية والمعلومات فى عصر الإنترنت، تميل إلى عدم المركزية وتتشتت وتتحرك بسرعة متزايدة وهى موجودة فى كل مكان وفى لا مكان. أى وباختصار تفقد-عبر تحولها إلى حالة «الكمون»- جزءا من «حقيقتها» التهديدية.

لسنا بالتأكيد فى عالم تختفى منه السلطة. وإنما قد نكون فى عالم تتعدد فيه وسائل لم تكن معروفة لاحتوائها ومناهضتها، عالم ليست فيه نقطة مركزية، عالم على هيئة شبكة يصبح «الانزلاق» من بين فتحاتها أسهل مما كان عليه الأمر فى الماضى.

ليس هذا كل شىء.

هذا العالم الذى تجد فيه كل سلطة من سلطاته نفسها فورا فى مواجهة مع سلطة مضادة، وهو ما يعد فى صالح الحريات الفردية، ستتوافر لديه، بفضل، تكنولوجيات الاتصال الجديدة، من وسائل التخاطب ما يسمح له بالتفادى من السقوط فى هوة التشتت والعماء.

صور أخرى من صور النقاش مازالت قيد الابتكار وهى التى ستعيد لكل مواطن إمكانية ملموسة لممارسة مواطنته، أو أن يحياها على أقل تقدير بطريقة أكثر عمقا وأكثر ثراءً مما تتيحه له حاليا عملية «الاقتراع».

مهما كان ذلك الأخير مهمًا فهو لن يكتسى فى واقع الأمر معناه الكامل سوى بشرط أن يدخل فى إطار «محادثة» دائمة من الجميع ومع الجميع، وهى التى يكمن داخلها فى رأيى المعنى الحقيقى لكلمة «ديموقراطية».

هل أحلم ؟

بلا شك.

ولكن ألم يثبت لنا التاريخ أن أحلام جيل تتحول -أحيانًا- إلى الأمر اليومى العادى للجيل الذى يليه ؟

ـ 2 ـ

التسامح وحدوده

يعتبر مجتمع من المجتمعات ديموقراطيا، كما سبق أن أشـــرت، إن هو احترم، وفقط إن هو احترم بالممارسة الفعلية، ثلاثة مبادئ جوهرية.

سأناقش في هذا الفصل من الكتاب أول تلك المبادئ والذى أســـميته *مبدأ التسامح* (أو *العلمانية*).

موضوعه: حرية التعبير

وبكلمات أخرى: حرية كل مواطن في التعبير «علنـــا» عـــن أراء ذات طابع «خاص» - بما في ذلك الآراء السياسية والفلسفية أو الدينيـــة، التى قد تثير مناقشات حامية.

الحرية والحريات

على عكس ما يعتقد البعض، «مشكلة» حريـــة التعبـــير لا تشــكل قضية خاصة لـــ«مشكلة» الحرية «عامة».

قد توجد -بالفعل- مشكلة *ميتافيزيقية* بل ومشكلة/*خلاقية* للحرية، ولكن لا توجد مشكلة *سياسية* للحرية.

لماذا ؟ لأننا ما إن نعالج الأمور من منظور ديموقراطي وما إن نفترض أن الاستقلال الذاتي (الفردى أو الجماعى) يتعين تفضيله -في الظروف كافة- على نقيضه - فالحرية تتوقف عن كونها أسطورة أو سرًا.

إنها تصبح -بكل بساطة- طريقة كيان، أسلوبا، نسيج الوجود.

في الديموقراطية، بما أن كل فرد حرٌ، بتعريف الديموقراطية ذاته، فلديه الحق فى أن يفعل وأن يقول وأن يفكر ما يعن له بشرط واحد هو ألا يخرق القوانين. هذا الحق الممنوح للمواطنين جميعا يتم التعامل فيه بواسطة العديد من «الحريات» (حرية الاجتماع، والتجمع، والحركة، والتجارة، إلخ.) التي يتعين تنظيمها -مثل كافة الحقوق- ولكن يمكن أن تنظم عامة، بدون صراع ولا اعتراض جوهرى.

توجد -فى المقابل- مشكلة خاصة بها لها علاقة بتنظيم حق من الحقوق الخاصة هو حق حرية التعبير.

ذلك لأن تلك الأخيرة ليست مثل الحريات الأخرى.

إنها حرية الحريات، تلك التى لا تسمح بأى تنظيم ولا بأى استثناء؛ هى «قيمة» محملة بمعانٍ إضافية كثيرة عاطفية. هى إحدى تلك الحريات الوحيدة التى يكون المرء مستعدًا بلا أدنى تردد للموت من أجلها.

ومع ذلك !

ومع ذلك فبما أن الحق فى حرية التعبير يدخل فى إطار، مثله مثـل الآخرين، منظومة قوانين وضعية (كل دولـة لـها منظومتـها) فـهو لا يستطيع أن يصبح كذلك إلا إذا تم -بطريقة أو بأخرى- تعريفه وتقييـده وتحديده.

أو -بمعنى أكثر تدقيقا- ليس الحق ذاته الذى يتعين تعريفه ماديـا - أو ربما تحديده- وإنما الإمكانية العملية لممارسته.

ما الذى نفعله أيضًا وعلى سبيل المثال لكى تتـاح تلـك الإمكانيـة للمواطنين كافة ؟ لكى نتفادى أن يعبر بعضهم عن آرائه مرات أكـثر (أو بضجيج أعلى) من غيرهم ؟ وأخيراً، ماذا نفعل لكـى لا ينتـهى الأمـر بحرية التعبير عن آراء مناهضـة للديموقراطيـة إلـى الإسـاءة إلـى الديموقراطية ذاتها ؟

بين تلك الأسئلة الثلاثة، آخرها هو الذى لم يتوقف -منـذ أن بـدأ الحديث عن الحرية الفردية فى الغرب، أى منذ عصر النهضـة- عـن إثارة أكثر المناقشات حدة.

سأبدأ إذن بالطريقة التى تطرح بها اليوم.

ذلك لأنها أصبحت تطرح بطريقة أكـثر دراماتيكيـة خاصـة وأن نهاية الحرب الباردة، بإطلاقها «عولمة» النظام الرأسمالى، أدت وبعنـف إلى إجبار كافة الذين اعتقدوا حتى الآن أنهم يستطيعون التفـادى منـها، على الانصياع أمام الهيمنة القاسية «للنموذج» الغربى (أى الأمريكى).

فى مواجهة «إمبريالية» مثل تلك، بدأت تظهر، فى أماكن عدة، صور جديدة من «المقاومة»، سواء داخل البلاد الناهضة أو داخل الغرب ذاته؛ ولما لم تكن قادرة على محاربة النظام الاقتصادى والسياسى الجديد مباشرة، فقد تجسدت تلك المقاومة فى جوهرها فى أقوال «بديلة» يسيطر عليها الجانب الإثنى («الوطنية») أو الدينى («الأصولية»).

لم تكن الوطنية والأصولية فى هذه الحالة سوى بديلاً مصطنعاً ولكنهما تظلان على الرغم من ذلك خطيرتين. ذلك لأنهما -فى البداية- لا تستهدفان أقل من القضاء على الديموقراطية ذاتها. ثم لأنهما تتمتعان بمساندة شعبية متنامية يكشف عنها -على سبيل المثال عنف التيار الإسلامى فى البلاد العربية- المسلمة، وفى الغرب، العودة العنيفة لظهور أحزاب اليمين المتطرف منذ عقدين.

من هنا يجئ سؤالى: ما الذى يتعين على الديموقراطية عمله إزاء هذين الخطابين ؟ أتتركهما يعبران عن نفسيهما دون رد فعل ؟ أم يتعين عليها أن تفكر فى الدفاع عن نفسها ؟

بما أن المسألة قد تطرح نفسها بطريقة مختلفة فى حالة الوطنية عنها فى حالة الأصولية فسأدرس الحالتين الواحدة تلو الأخرى، وبما أن الصراع بين السياسى والدينى هو بطبيعة الحال أقدم الاثنين فإنى سأبدأ بهذا الأخير.

السياسة والدين

بما أن الظاهرة الدينية تقوم على افتراض وجود قوى غير مرئيـة لا تخضع للعقل، فهى مجموعة من الاعتقادات والسلوكيات الجماعية التـى تستهدف «تحريك» تلك القوى بصورة رمزية بـهدف الحصـول علـى بعض ردود الأفعال؛ وهى تعتبر على هذا الأساس، بعدا كليـا للوجـود البشرى: إن «الدينى» و«المجتمعى» قابلان للتعايش. حتى نقطة ما. إنـى لا أغفل بالتأكيد أن صوراً للتدين أكثر ذاتيـة، ابتـداءً مـن «العمـل الإيمانى» البسيط حتى الصوفية البحتة، يمكنها أن توجد على هامش تلـك العمليات الجماعية. إلا إنى لن أعالج فيما يلى سوى شكلية الدينى التـى يتجسد بها هذا الأخير فى مؤسسات.

تثير هذه الشكلية فى الواقع -بوجودها ذاته- صعوبـة جوهريـة: كيف يستطيع الدينى، بطموحه فى أن يشكل «الصلة» الاجتماعية المثلـى (lien (صلة) من اللاتينية *religio* (دين)) أن يتعايش مع السياسى، الـذى يستهدف شيئًا مناظرا له ؟

لندرس -حتى نعرف الرد- الصور الرئيسية الثلاث - التى اتخذتها علاقاتهما عبر التاريخ.

يوجد أولاً مجتمعات يمتص الدينىُ الجانب السياسـى بالكـامل، أى تمتص السلطة ("الروحية") السـلطة «الدنيويـة» تمامًـا. تسـمى هـذه المجتمعات التى يشكل الدين فيها القوة الجامعة الوحيدة، «تيوقراطيـات».

كانت المملكة الدالاى لامية عندما كان يشكل التيبت دولة مستقلة عن الصين وكان الدالاى-لاما يتولى عرش العاصمة لهاسا، تشكل المثال الكلاسيكى- وهو آخر تلك الممالك المعروفة -مع دولة الفاتيكان- للتيوقراطيات.

السلطة السياسية فى كافة المجتمعات الأخرى-وبقدر ما يمكن تمييزها عن السلطة الدينية- تستطيع، لكى تحافظ على استقلاليتها، أن «تفاوض» الدينى وتعقد معه حلولا وسطا وأن تناضل من اجل الحفاظ عليها. إن ما هو كلىٌ، أى ما يجب اعتباره على رأس ترتيب الأسباب، ليس هو إذن التعايش السلمى بين السياسى والدينى وإنما على العكس علاقة تنافسية بين الاثنين. كما لو أن السياسى لا يستطيع الفوز باستقلاليته الذاتية سوى فى مواجهة الدينى، وكما لو أن الدينى لا يستطيع (إلا إذا تم احتواؤه بواسطة علاقات القوى) إلا أن يعمل على استعادة الأرض التى احتلها السياسى. وباختصار، كما لو أن الدينى لا يتحدث عن شىء أخر سوى عن السياسة - حتى لو كانت اللغة التى يستخدمها لا تبدو -للوهلة الأولى- لغة السياسى.

أخيرًا قد يحدث أن تُطرح قضية نظرية، وهى الخاصة بمجتمع (متماثل مع «الثيوقراطية») انتهى حال الدينى فيه -بعد أن يكون السياسى قد امتصه تمامًا- إلى السُبات الكامل. فى واقع الأمر حاول بالفعل نظام واحد على الأقل -هو النظام السوفييتى- أن يجتث الدين تمامًا وأن ينشر الإلحاد، بل إنه تم إعداد متحفٍ مفيد للغاية لهذا الهدف

داخل إحدى كنائس لينينجراد. إلا أنه يتعين الإقرار بأن المجهودات التى بذلها الشيوعيون الروس فى ذلك المجال، كما حدث فى مجالات أخرى، قد فشلت. فمن جهة، لم يحدث قط أن اختفى الدين من الاتحاد السوفييتى بل أصبح منذ نهاية الثلاثينيات قوة من قوى مقاومة الشيوعية؛ ومن جهة أخرى اتخذت بعض صور ممارسة السلطة فى الوقت ذاته، شكلاً دينيًا مكشوفًا - مثل «عبادة شخصية» الرئيس التى قامت عندئذ بدور الديانة المدنية، لتصبح «المخدر» البديل «للأفيون» الذى حرم منه الشعب.

من تلك الملحوظة الأخيرة لن استخلص النتيجة التى تقول -كما أدعى روبسبيير- إن وجود «مجتمع ملحد» يعتبر من المستحيلات. هذه القضية التى أثارت مناقشات عدة من زمن جون لوك حتى نهاية الثورة الفرنسية قد تم تخطيها بعض الشئ الآن. وعلى العموم فمن الواضح أن رد روبسبيير - سواء كان الدافع وراءه يعود إلى اعتبارات تكتيكية أو إلى إيمان صادق بأفكار جان-جاك روسو، لم يقم على أى «برهان» مُبْطِل؛ حتى لو كنا مضطرين إلى أن نلاحظ، دون أن نفسر ذلك، أن كافة المجتمعات المعروفة كانت لها أو لها الآن دين.

وأنا إذ أنحى جانبا هذه المناقشة الواسعة والتى لا طائل من ورائها، أقول إن المسألة المطروحة علينا هى ببساطة أن نعرف إلى أى مدى *يتعين* على السلطة السياسية -أو إلى مدى *يمكنها*- أن تنفصل عن الدينى.

أى فى قول آخر: كيف نستطيع أن ننتزع من الدينى رغبته -ووسائله على وجه الخصوص- فى احتلال الحقل السياسى.

هل يتعين على السياسى أن ينفصل عن الدينى ؟

لكى نعيد إدراكنا لمعنى هذا التساؤل سأعيد دراسة النظرية القائلة بأن الدينى لا يتحدث عن شيء آخر سوى عن السياسى.

توجد فى رأيى سلسلتان من الملاحظات تشتركان فى دعمها.

1- فعلى أحد الجانبين يفترض كل دين منظم وجود «رجال دين» أى هيئة مشكلة من «خدام الطقوس الدينية» يتولون مسئولية استمرارية العقائد والطقوس الخاصة بكل دين. أن تكون هذه الهيئة متمثلة فى الديانات البدائية فى شخص واحد، هو «الشامان» أو «الساحر» لا يغير شيئا من القضية. ترى الهيئة المذكورة أنها خولت بمعارف، وبشكل متلازم، بسلطان.

إلا أن السلطان بطبيعته توسعى، حتى لو ادعى أنه قبل كل شيء «روحى» ورمزى ولا يتعدى حدود تأويل العقائد، فهو يميل عند الممارسة إلى الخروج عن هذا الدور كلما كان ذلك متاحا. حيثما لا يصطدم رجال الدين بمقاومة فهم يعملون على فرض تأثيرهم. تشجع على هذا الميل حقيقة أن أى دين يتطلع إلى فرض معايير يمكنها أن تنظم حياتنا اليومية - سواء غذاءنا أو ملبسنا أو عملنا وعلاقاتنا الجنسية أو تبادلاتنا بصفة عامة.

2- تستطيع أى هيئة من رجال الدين، من جهة أخرى - أن تتخذ بطريقة غير مباشرة فى الحياة الجماعية مستخدمة -لبلوغ ذلك الهدف- حزبا سياسيًا توحى له باستراتيجيتها. وجدت مثل تلك الأحزاب فى

أشكال مختلفة عبر كافة العصور. نذكر على سبيل المثال الحزبين الكاثوليكى والبروتستانتى فى فرنسا فى القرن السادس عشر، والـ«ديموقراطية المسيحية» فى إيطاليا بعد الحرب، أو مؤخرًا، الأحزاب «الأصولية» سواء كانت من اتجاه مسيحى أو يهودى أو إسلامى أو هندوسى.

تنبع المشكلة من أنه ما أن تكتسى الأحزاب الدينية داخل مجتمع ما أهمية كبرى تختل قواعد اللعبة السياسية. الواقع هو أن أى مجتمع ليس (على الرغم مما يزعمه بالمناسبة، الخطاب الدينى) هرمًا مشكلاً طبقا لنظام «طبيعى» - وإنما هو منظومة من قوى متباعدة تبحث كل منها عن مصالحها الخاصة.

فبما أن القوى الموجودة على الساحة تعرف لدى الممارسة «الطبيعية» لهذه اللعبة، أنها تعبر عن مصالح متناقضة لمجموعات غير متجانسة، فهى تعرف أيضًا أنه يتعين عليها أن تتفاوض فيما بينها وأن تصل إلى حلول وسط وأن تدافع عن تطبيقها. لا أحد فى مثل هذا السياق يكون على خطأ تمامًا أو عن حق كامل.

وفى المقابل عندما يظهر -بين القوى القائمة- حزب سياسى، تجد المفاوضات نفسها بسرعة فى طريق مسدود - بما أن الحزب الدينى لا يقول إنه يمثل مصالح مجموعة معينة وإنما يمتلك «الـ» حقيقة المطلقة. الأحزاب الدينية كشريك اجتماعى تعتبر لاعبين لا يحترمون قواعد اللعبة. طموحهم ليس الاشتراك فى السلطة وإنما مصادرتها.

لذلك يتعين على السلطة السياسية - إن هى رأت أن التعددية مطلوبة، بل ويجب أن ترى ذلك إن هى أرادت أن تكون ديموقراطية -يتعين عليها أن تعترض على فكرة «الحزب الدينى» ذاتها- أى أن تعترض على الدين عموما ما دامت الأديان جميعا تميل إلى تشكيل أحزاب من ذلك النوع.

باختصار نقول إنه يتعين على السياسي، لو أراد أن يبقى حيًا، أن يحرر نفسه من وصاية الدينى.

يبقى علينا أن نعرف إلى أى مدى *يستطيع* السياسى أن يفعل ذلك. أو بمعنى آخر ما هى الاستراتيجية التى يتعين عليه تنفيذها للحفاظ على استقلاليته.

تمثلت استراتيجية السلطة فى العالم الغربى منذ بضع مئات من السنين، فى أن تسحب نفسها -من جهة- بعيدًا عن تأثير كنيسة بعينها بأن أعطت الوضعية نفسها لكافة الكنائس؛ ومن جهة أخرى، فى أن تنكر على جميع الكنائس وبطريقة متماثلة تمامًا، حق التدخل فى الشئون «المدنية» و«العامة» و«السياسية».

فى هذه الاستراتيجية المزدوجة الجانب يحمل الأول بصورة كلاسيكية اسم *التسامح*، اتخذ الآخر مؤخرا اسم *العلمانية* (فى البلاد المتحدثة بالفرنسية *Laïcité*، وفى البلاد المتحدثة بالإنجليزية *Sécularisation*).

ليس التسامح والعلمانية فكرتين غريبتين عن بعضهما، فالثانية تتطلب الأولى كإحدى شروطها الكامنة. ولأن الدولة تقول للكنائس المختلفة «تناموا فى سلام، لا أتدخل فى شئونكم» فهى تصبح فى وضع يسمح لها أن تطلب منها أن: «دعونى أعيش، ولا تتدخلوا فى شئونى». وباختصار ليس من الصدف أن تكون التصورات التى تشير إليها هذه الألفاظ قد ظهرت كوجهين لعملة واحدة، عبر عملية متصلة بدأت مع نهاية العصور الوسطى، يظل هدفها النهائى هو تحديد المجال «الخلص» («ضمير» الفرد) منفصلا عن المجال «العام» («المجتمع المدنى» أو الدولة.

على هذا «الدرب الذى سار عليه النضال» أطلق «المثقفون» إعلان البداية بعد أن وقفوا -خلال الصراع الذى جرى فى العصور الوسطى بين البابا والإمبراطور- إلى جانب الأخير، وعلى رأسهم دانتى فى كتابه: (De monarchia, 1311) ومارسيلى دى بادوفا فى (Defensor pacis, 1324).

إلا أنه لم يتم تخطى العوائق إلا بمساعدة مجموعات أيديولوجية متباينة بشدة: رواد الإصلاح البروتستانتى (لوثر وكالفين)، وعلماء ومفكرى التيار الإنسانى (من ماكيافيلى إلى جاليليو مروراً بايرازموس ومور ومونتانى)، و«بوريتانيين» بريطانيين و«الآباء المؤسسين» للأمة الأمريكية والعقلانيين «الملتزمين» مثل لوك (الانجليكانى) وبايل (الكالفينى) أو اسبينوزا («اليهودى الأندلسى المتنصر») المفكرين

«التحرريين» من القرن السابع عشر، فلاسفة ماديين من قرن التنوير، وثوار عام 1789 (الثورة الفرنسية).

عمل أعضاء تلك المجموعات -كل على طريقته- على دعم استقلالية المجال «الخاص» (أى المعتقدات الدينية أو معتقدات لها علاقة بالدين بما فى ذلك اللاأدرية والإلحاد) و، فى الوقت ذاته، توسيع المجال «العام» إلى أقصى مدى ممكن (بأن أدخلت إليه تدريجيا معظم النشاطات الاجتماعية بطريقة تسمح بسحب هذه الأخيرة بعيدًا عن تأثير الدين).

العديد منهم غامروا بحياتهم للوصول إلى ذلك، كما ضحوا جميعا براحة بالهم من أجل هذا الهدف. كان يحركهم اقتناع واحد وهو المساهمة فى التقدم الذى لا يمكن فصله عن العقل والحرية.

يستحق أحد هؤلاء الرواد اهتماماً خاصاً نظرًا للأثر الهائل الذى تركته أعماله: وأعنى بذلك لوك.

شاهدٌ على الثورة الإنجليزية والصراعات التى لا تنتهى بين كاثوليك وبروتستانت (مما اضطره إلى أن يمضى سنوات عدة فى المنفى)، لم يتوقف لوك عن التساؤل عن العلاقات بين السلطة «الدنيوية» والسلطة «الروحية».

أولى كتاباته المعروفة (التى ترجع إلى 1660 تقريبًا) ناقشت مبكرًا حقوق القاضى المدنى فى التدخل فى الشئون الروحية لمن هم تحت ولايته. أهم نصوصه على الإطلاق فى هذا الشأن تظل أولى رسائله، *رسالة عن التسامح* حررها فى عام 1685 ولم تنشر سوى فى عام 1689 فى هولندا بدون ذكر اسم مؤلفها.

الرسالة -وهى معاصرة لكتابات بيير بايل حول الموضوع ذاته[1]- اتخذت لنفسها استراتيجية مختلفة وتعتبر فى أحد معانيها- أكثر راديكالية من أعمال بايل. فبدلا من أن يعمل، مثلما فعل بايل، على تبرير حق «حرية الإيمان» ينطلق لوك من تحليل مادى للسلطة السياسية ويبرهن على أنها، بتعريفها ذاته، غير قادرة ماديًا ونفسيًا على إجبار المواطنين على الأخذ بهذه العقيدة الدينية أو تلك - بما أنه لا قيمة لأى عقيدة إلا إذا تم اعتناقها بحرية. من هذه الملحوظة يستنبط لوك بعد ذلك النتيجة التى فرضت نفسها عليه وهى أنه يتعين التمييز، بأكبر قدر ممكن من الوضوح، بين الدور الخاص لكل من الكنيسة والدولة.

---

1. أهم أعمال بيير بايل المؤيدة للتسامح هى:
Critique Générale de l'histoire du calvinisme de M.Maimbourg (1681), les *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme (1685),* le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: «contrains-les d'entrer»* (1686), le *Supplément du Commentaire philosophique (1687).*
لا يوجد ما يثبت أن لوك قد اطلع على تلك النصوص قبل أن ينشر كتابه: *Lettre sur la tolérance* الموضوع المكتوب فى مداخلة كلمة «Sainctes» فى *القاموس التاريخى والنقدى* (الذى ظهر فيما بين 1695 و1697) يثبت فى المقابل أنه فى ذلك التاريخ بايل كان على دراية *بالرسالة* وأنه كان يعرف أن لوك هو مؤلفها.

يقول: «الدولة مجتمعٌ من البشر يقوم من أجل هدف واحد هو السهر على مصالحهم المدنية والحفاظ عليها وعلى تقدمها». سلطانها لا يمتد إذن وبأى صورة «إلى خلاص النفوس»، بل يتعين عليها أن تتقيد «بالاعتناء بأمور هذا العالم» لا أن «تتدخل فيما يخص القرن القادم» – أى الحياة الأخرى.

على العكس من ذلك، الكنيسة هى «مجتمع من البشر الذين تجمعوا بإرادتهم لخدمة الله علنا ويقدمون له الطقوس التى يقدرون أنها ترضيه والتى تجعلهم يحصلون على الخلاص»[2].

يترتب على ذلك أنه يتعين على «السلطة الكنسية» أن «تتقيد بحدود الكنيسة» وأن يحرم عليها أن «تمتد إلى الشئون المدنية». باختصار: يتعين على الكنيسة أن تكون «منفصلة ومتميزة تماما عن الدولة»، وتترتب على هذا الفصل واجبات متبادلة بين الجانبين[3]: أى واجب التسامح من جانب الدولة وواجب التحفظ من جانب الكنيسة.

ثم يؤكد لوك على أن «الحدود يجب أن تبقى ثابتة لا تتغير بين الجانبين» مادام أن «الرغبة فى توحيد هذين المجتمعين فيه خلط بين السماء والأرض وهما متباينتان تماما ومختلفتان كليةً الأولى عن الأخرى سواء بالنسبة لأصلهما أو لهدف كل منهما أو لصالحهما».

يبدو لوك مدافعًا قويًا عن التسامح، إلا أن هذا الموقف سيقوده تحديدًا، بعد ذلك فى النص ذاته، إلى إدخال بعض القيود عليه، وخاصة

2. John Locke, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992, p. 168-171.

3. *Ibid.*, p. 179.

برفض التسامح مع «أعداء» التسامح الذين هم في رأيه الكاثوليك والملحدون.

لاشك أن كتاب *رسالة* يقر بأنه لا يجوز ملاحقة أى مواطن لأنه يؤمن بالعقائد التأملية للدين الكاثوليكي فقط (فهو يقول «إن كان الكاثوليكي الروماني يؤمن بأن ما يسميه شخص آخر خبزا هو جسد يسوع المسيح حقا، فهو لا يتسبب بإيمانه هذا في أي ضرر لأخيه الإنسان[4]»). إلا أن الكتاب لا يشترط أقل من أن تحرم في الدولة غير الكاثوليكية إقامة أى شعائر كاثوليكية عامة أو مؤسساتية.

الواقع أن الديانة الكاثوليكية هي بالفعل خطيرة من الناحية الاجتماعية وذلك لثلاثة أسباب: لأنها أولا تعفي معتنقيها من واجب احترام الوعود التي يقطعونها للمنشقين عنها (*fides haereticis non est servanda*). ثم لأن بين تعاليمها أنه بما أن الأمراء الذين حكم عليهم بالحرمان الكنسي لا يستحقون الطاعة من رعاياهم فهي تستبيح خلعهم أو قتلهم. وأخيرًا فبما أن الكاثوليك قد أقسموا على طاعة البابا، معتبرينه وكيلاً عن الله في الأرض فلا يجوز اعتبارهم مواطنين «موثوقًا فيهم» في دولة لا تعتنق قضيتهم بشكل رسمي.

وعلى المنوال ذاته يقر لوك بأنه يتعين أيضًا ألا تلاحق الدولة أي ملحد بسبب آرائه فقط، فهو يرى أن الإلحاد -كعقيدة ثابتة- يعتبر على درجة خطورة الكاثوليكية ذاتها -من الناحية الاجتماعية- وأنه يتعين عدم السماح له بالتعبير العلني أيضا.

---

4. *Ibid.*, p. 199.

يرى لوك أن الإلحاد النشط لا يتفق مع احترام الفضائل وبالتالي مع احترام النظام العام. وحول هذه النقطة يجب أن نقر أن بايل (الذي لا يعتقد أن فكرة الله تعتبر ضرورية لإدراك المبادئ الأخلاقية ويقبل بالتالي فرض وجود «مجتمع من الملحدين») ومن بعده شافتسبوري لم يقعا فريسة أفكار زمانهما المسبقة[5] بالقدر نفسه.

مهما كانت صعوبات (أو حدود) تصور " لوك " للتسامح من فضائله أنه يتماشى مع نظرية العلمانية، إذ لا شك أن أعمال لوك هي الأولى التى أبرزت بكل هذا الوضوح الصلة الموجودة بين هذين التصورين.

عادت أهمية تلك الصلة بعد ذلك بقرن إلى أذهان «الآباء المؤسسين» للأمة الأمريكية.

إلا أن هؤلاء لم يكونوا من تلاميذ لوك وحده بل إنهم ورثة «طائفة» بروتستانتية، هى طائفة البوريتانيين الذين اضطهدتهم بريطانيا العظمى لفترة طويلة لأنهم كانوا ينحازون لمواضيع سياسية بذاتها، وهم لهذا السبب يميلون إلى التأكيد على ضرورة التسامح، أكثر من تأكيدهم

---

5. «لا أرى ضرورة لا غنى عنها في أن يكون الذين يتجاهلون وجود إله لا يعترفون بالنزاهة التي هي قريبة للاعتراف بالجميل. إذ يجب أن نعرف أيضا أن الله لا يكشف تمامًا عن نفسه للملحد ولا يكف عن التأثير في روحه وهو لا يدع هذا الفكر وهذا الذكاء الذين يدركهما البشر جميعا، حقيقة المبادئ الأولى للميتافيزيقا والأخلاق. يؤثران في روحه (*Pensées diverses sur la comète*, 1682, repris dans Pierre Bayle, *Œuvres diverses*, La Haye, 1737, t. III, p. 114b-115a)

على العلمانية - كما يثبت ذلك التعديل الأول (1791) الذى أدخل على الدستور الأمريكى والذى حرم الكونجرس من حق تفضيل أو تحريم أى دين أيا كان.

توجد صيغة كررها كثيرا توماس جيفرسون (أهم المشاركين في صياغة إعلان الاستقلال وثالث رؤساء الولايات المتحدة) وهى تلخص بصورة جيدة جدا حالتهم الذهنية فى ذلك الوقت: «إذا قال جارى يوجد عشرون إلها أو لا يوجد أى إله فهو لا يسرق مالى ولا يكسر لى ساقا[6].»

يريد جيفرسون بهذه الجملة التأكيد على شيئين.

فهو من جهة، كوريث لبايل، يؤكد على أن فضيلة المواطنة (الضرورية لحسن عمل الدولة) تجد شرطا كافيا لوجودها فى مَلَكَة أخلاقية ما، فإن الملحد يمتلكها نفس امتلاك رجل متدين لها، على المستوى الذهنى الصرف.

الموضوع الآخر لم يعد يناقضه أحد الآن.

أما الموضوع الأول فهو لا يزال فى قلب جدل لا ينتهى: هل يتعين على الدولة العلمانية أن تسمح بالتعبير العام -وبالتعبير العام النشط- لمذاهب مناهضة لفكرة العلمانية ذاتها ؟

6. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, édition présentee par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984. *Query XVII*, p. 159.

يوجد الكثير الذى يجب قوله فى هذا الصدد عن «الفارق» الذى لا يزال يفصل بين العلمانية «التى تعلنها» الديموقراطيات المعاصرة والممارسات الحقيقية التى تقوم بها. فما زالت الدولة فى فرنسا على سبيل المثال تدعم ماليا المدارس التابعة لمختلف الأديان، على حين أن العملة الخضراء فى الولايات المتحدة بل والحكومة بأكملها وعلى رأسها الرئيس ذاته يعلنون: «نؤمن بالله» «In God we trust».

ومع ذلك يشكل الإحياء الحالى للأصوليات، ظاهرة أخطر من ذلك بكثير، ومهما تباينت منابعها فهى تتبع استراتيجيات متوافقة فى الهدف المشترك الذى هو إعادة النظام الثيوقراطى على أطلال أفكار التسامح والعلمانية، أى -وبكلمات أخرى- العودة إلى نظام يصبح فيه السياسى والاجتماعى -بعد إفراغهما من مضامينهما- تحت ولاية وسيطرة الدينى.

يجدر بنا أن نسجل أن علم اجتماع الأديان وعلم السياسة لا يزالان حبيسي مأزق نظرى فيما يتعلق بهذه المسألة.

فمن جهة يمنعهما تصورهما «الوضعى» الضيق للموضوعية من التعرف على تماثل الاستراتيجيات التى تستوحيها تلك الأصوليات بكل تنوعها، أى وبكلمات أخرى - من التعرف على بعث حقيقى «للتعصب» على المستوى الكونى.

ومن جهة أخرى، عدم قدرة تلك «العلوم» على تزويد نفسها بتحليل متعمق لتصور الدين يمنعها من إدراك أن الأصولية ليست انحرافا

مفاجئا ولا هى زائدة بشعة حلت بالدين «العادى». وفى قول أدق إنها لا تعد «ضلالاً» إلا بمقدار ما هى ببساطة «ترديا» - أو ليست سوى عودة فى اتجاه أكثر الصور قدما وتهالكا للدينى، وهى تعتبر تلك الصور أشكال الدين «النقية» و«الأصيلة» وغير «الملوثة» (من عصر التنوير).

الأصولية هى عقيدة تأمر بالعودة إلى «أصل» الإيمان ذاته، وتصبو إلى إعادته إلى حالته الأولى بـ «الكامل»، ولذلك فإن الأصولية ليست «خارجة» عنه بل ليست سوى ترجمة لميل أى دين إلى إعادة الاستحواذ، على مراحل منتظمة، على «جوهر» الدين ذاته (أو على الفكرة التى تكونها لذاتها عنه).

هذا يعنى أن الموجة الأصولية الحالية لا تشكل ظاهرة جديدة. مثل تلك «الموضوعات» التى تعود للظهور بشكل دورى فى كافة المجتمعات وفى كافة الأزمان.

ولكن إذا كان من الممكن تفسير تلك «الموضات» من وجهة نظر سوسيولوجية فإن «التفسير» لا يعنى «التبرير»، وإذا كانت الأصولية غير مقبولة لأنها تتعدى حدود اللعبة الديموقراطية *فيتعين* على الديموقراطيات أن تحاربها.

غير أنه يوجد الكثير من جهة الديموقراطيات الذى يتعين القيام به، فالدولة العلمانية المعاصرة -وهى غير مكتملة فى علمانيتها على الرغم مما تصرح به- ليست معدة إعدادا جيدا للنضال ضد القوى السياسية-الدينية التى تعيد إلى المناقشة المبدأ ذاته الذى تقوم عليه: ألا وهو مبدأ الفصل الحقيقى بين السياسى والدينى.

سبق أن رأينا بوضوح فى فرنسا لدى انفجار موضوع «الحجـــاب» الإسلامى فى خريف 1989 («الحجاب» وليس «النقاب» طبقا للتســميات الإسلامية)، فقد أعطت السلطة العامة، بانقسامها حول الرد الذى يتعيـــن مواجهة الأمر به، مثلا تعيسا لعدم التناسق فى التصرف أمام الإســلاميين الذين جعلوا من هذا الحجاب شعارهم لرفض العلمانية.

تذكر رئيس الجمهورية أنه منتخب من الأغلبية المسيحية بالانتخـاب المباشر وفضل الحل القمعي - وتبعه على نفس الخط وزيـــره للتعليـم الوطنى الذى حث، بأسلوب فج، المؤسسات التعليمية للمرحلـــة الثانويـة على تضمين لوائحها الداخلية نصا يحرم حمل «إشارات تظاهرية» علـى التمسك الدينى، متسامحا فى الوقت ذاته مع ارتداء الـ«علامـــات غـير التظاهرية» الدالة على ذلك؛ كما لو أن حمل الصليب يعتـبر ipso facto «غير تظاهرى» وارتداء الحجاب يعتبر ipso facto «تظاهريا»: هذا هـو الكيل بمكيالين.

أما مجلس الدولة فقد أثبت انه أكثر حيدة، موصيا فى الوقت ذاتـــه بالحزم والاعتدال، فقد اعتمد بالنسبة للواقع الإسلامى سابقة قانونية تعـود لفترة المجابهات الكبرى بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، مشيرا إلـى ان حرية التعبير الدينى لا يمكن تقييدها سوى لأســباب تتعلـق بالنظـام العام، إذ أعلن فى حكم أصدره عام 1996 أنه «لا يجوز اعتبار الحجـاب علامة [...] يشكل ارتداؤها -فى الأحوال كافة- عمـلا مـن أعمـال الضغط أو الدعوة الدينية. لا يعتبر ارتداء الحجاب فى حد ذاتـــه عمـلا

يستوجب الشجب ولكنه قد يصبح كذلك إذا ما صاحبه الامتناع عن حضور بعض الدروس (مثل دروس التربية البدنية) أو إذا واكب ذلك القيام بنشاطات دعائية ذات طابع دينى يكون من شأنها إثارة القلاقل فى الحياة المدرسية؛ فى هذه الحالة تتعين معاقبة التلميذ المشاغب.

قام رؤساء المؤسسات التعليمية فى النهاية بعمل ما يحلو لهم وما استطاعوه على أرض الواقع - متسامحين هنا، طاردين هناك، معيدين بعضهم إلى الدراسة فى أحد الأيام رافضين عودته فى اليوم التالى، ولا ننسى الوقت الفريد الذى تسببت فيه (فى ديسمبر 1996) مجموعة من المدرسين «المتطرفين» الذين رفضوا إعطاء دروسهم أمام تلميذة مرتدية الحجاب الشهير (على الرغم من أن سلوك التلميذة لم يثر -فيما يبدو- أى مشكلة تعكر الصفو العام).

نكون مخطئين مع ذلك لو أننا اتهمنا الطبقة السياسية أو السلك التعليمى وحدهما بعدم التناسق، إذ لم يستطع الفلاسفة أيضا تقديم دراسات تحليلية تؤدى إلى تهدئة المشاعر التى التهبت منذ البداية حول موضوع الحجاب، وهى مشاعر يصعب التمييز بينها عما يعود إلى إحساس بالسخط العلمانى المشروع وما يرجع إلى المقت الدينى- بل إلى كره بيّن لما هو أجنبى.

نكون مخطئين أيضًا لو اعتقدنا أننا هنا بصدد ظاهرة جانبية خاصة بالمجتمع الفرنسى الذى اختطفته قوى يمينه المتطرف رهينة. لقد عرفت مقاطعة كويبك (الكندية) أيضًا «قضية خاصة بالحجاب». أما المجتمع

الأمريكى فهو منقسم أيضًا على نفسه أمام مشاكل مشابهة. كمشكلة حرية الإجهاض، على سبيل المثال، التى أدت إلى أن «استبداد الرأى العام»، الذى ندد به توكفيل قبل قرنين، دفع الحزب الديموقراطى إلى أن يتفق أحيانًا مع مواقف الحزب الجمهورى وأن يضبط هذا الأخير مواقفه على مواقف الحركات الدينية الأكثر محافظة.

وهناك كذلك مسألة مضامين التعليم العلمى، الذى هو مجال موات للانزلاقات غير المتناسقة على الاطلاق، مثله فى ذلك مثل مسألة الحجاب، لأن الأصوليين المسيحيين، الذين يريدون أن يكون تدريس الترهات التي يقولون عنها «خلْقية» (المستمدة من التوراة) على قدم المساواة مع نظرية التطور، قد نجحوا فى استمالة المدافعين عن حرية التعبير إلى قضيتهم في بعض الولايات. ونتيجة لذلك وجد هؤلاء أنفسهم مضطرين - بعد أن تورطوا، بسبب رغبتهم فى احترام نص مّا جاء فى التعديل الأول للدستور حرفيا، فى الموافقة على الدعايات التى تقوم بها حركات اليمين المتطرف، التى تعتبر تصرفاتها أخطر بكثير جدًا على مستقبل الديموقراطية من قرار يتخذ لـ«حذف» -إن صح التعبير- تدريس التوراة فى حصص العلوم الطبيعية.

ماذا نقول فى النهاية عن التساهل الذى تبديه دولة إسرائيل -تقول إنها ديموقراطية وعلمانية- وتوافق منذ نصف قرن لرجال الدين على ان تظل سيطرتهم كاملة على السجل المدنى (زواج، ميلاد .. الخ) ؟

لا يمكن أن نجد لتلك الصراعات الملموسة المرتبطة بأُطر ثقافية شديدة التباين حلاً وحيدًا، على الرغم من أن ما يترتب عليها متقارب

للغاية. لذلك لن نكون بعيدين كثيرًا عن الصواب إن خلُصنا مما سبق إلى أن مبدأ واحدًا «مُنَظِمًا» هو الذى يتعين على السلطات العامة استلهامه فى الحالات الثلاث.

ذلك المبدأ هو الذى يقول إنه يضمن أوسع تسامحٍ ممكنٍ لكافة الأديان - بشرط ألا يسمح لأى منها بالتدخل فى عمل النشاطات الاجتماعية.

بشرط أن تظل الدولة وحدها وباختصار المسئولة عن تعيين ما هو قانونى وما هو غير قانونى - داخل مجال العمل العام.

هو مبدأ يصلح تطبيقه سواء ضد مزايدات الحركات «العنصرية» أو ضد الأحزاب «الدينية».

كُره الآخر والرقابة

أهم الدول الحديثة تصورت كل منها نفسها منذ القرون الوسطى كـ«دولة أمة».

أى وبكلمات مختلفة، نقول عملت كلٌ من تلك الدول كل ما فى طاقتها لكى تُعَرّف نفسها على أنها التعبير السياسى لكيان وجوده سابق، سمى «الشعب» أو «العِرْق» (وقد جرى تعيين «خصوصية» كل «شعب» فى أفضل الحالات، على أسس التاريخ أو الثقافة وفى أسوئها على أسس بيولوجية أو «عنصرية».

من الآثار الجانبية لتعيين الذات هذا نذكر في البداية ظهور «مركزية العرق» التي يصعب تجنبها (ما هو «الشعب» الذي لا يميل بسذاجة إلى الاعتقاد بأنه «أسمى» من جيرانه ؟) التي قد تؤدي بدورها، ليس فقط إلى «وطنية» محلية وإنما أيضاً إلى صور خطيرة من صور «كره الآخر».

كره الاخر - لكونه «إحساس» لا جديد فيه بذاته. ولعله قديم قدم البشرية نفسها.

ومع ذلك، فمنذ اللحظة التي نجح ذلك الكُره في أن يضع تلك الوسيلة الهائلة التي هي الدولة الحديثة تحت إمرته توفر المناخ المشجع على انطلاق نوع من الإجرام الجماعي الخطير جدًا.

في الغرب، في العصور الوسطى، كان اليهود أول ضحايا تلك العمليات. اتهموا بأنهم يضعون السم في ينابيع المياه أو أنهم يقتلون الأطفال الكاثوليك بهدف شرب دمائهم فأصبحوا بسرعة المسئولين «المعينين» مسبقًا عن كل ما هو غير سوى حولهم. تعرض أحد مجتمعاتهم منذ القرن الحادي عشر في رينانيا لـ«مذبحة منظمة» (Pogrom). ويعرف الجميع ما انتهى إليه هذا المقت المناهض للسامية تحت الرايخ الثالث من أكبر عمليات إبادة جماعية لم يتصورها ولم يخطط لها بشر من قبل.

لم يقف اليهود في ذلك الوقت مكتوفي الأيدي، فلم يتوقفوا طوال العصر الحديث عن الاحتجاج على الطريقة غير العادلة التي يعاملون بها، حتى بعد «تحريرهم» المدني والسياسي، ومع ذلك لم يكن يستمع

إليهم أحد، ولم نر مجموعة من المثقفين تقرر أن تعمل ضد النشر العام للأفكار المناهضة للسامية إلا بمناسبة قضية دريفوس وكانت تلك هي المرة الأولى.

جماعة أخرى دفعت ثمنًا غالبًا لكره الآخر هم الزنوج، وفي هذه الحالة أيضًا تطورت الضمائر تطوراً بطيئًا. حتى في قرن التنوير كانت الأصوات التي ارتفعت في الغرب ضد ممارسات الرق[7] قليلة، وأقل منها أيضًا تلك التي شجبت العنصرية المناهضة للزنوج وهي التي ظلت حية حتى بعد إلغاء الرق وحتى بعد قيام حركة *الحقوق المدنية civil rights* -فيما يتعلق بالولايات المتحدة.

في تلك البحار من اللامبالاة، يوجد استثناء واحد يستحق الوقوف عنده وهم كانوا يعرفون بالـ«cagots» وهو استثناء ذو مغزى بالفعل ولكنه هامشي وتم تجاهله من التاريخ «الرسمي» لدرجة أن أحدا لم يعد يعرف عنه شيئا.

أجد مع ذلك هذا الاستثناء المذكور مدهشا لدرجة إني لم استطع منع نفسي من أن أكرس له بعض السطور هنا.

إبتداءً من القرن الحادي عشر حدث تطور تدريجي، في جنوب غربيّ فرنسا أصلاً، وفي شمال إسبانيا أيضاً، لشكل متأصل من أشكال

7. يراجع فيما يتعلق بمصيحة «صمت» عصر التنوير على «تجارة الرقيق والرق ذاته»:
Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, et *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.

العنصرية ضد جماعة خاصة جدًا هم جماعة «الكاجو» «cagots» (بالإسبانية *agotes*، وبلغة الباسك *agotak*) لا يعرف أحد، حتى يومنا هذا، عن يقين، السبب فى أن هؤلاء الـ«cagots» (الذين لم يظهر عليهم قط أقل شيء «مختلف» يميزهم سواء من الناحية البيولوجية أو الثقافية عن السكان المحيطين بهم) أصبحوا محتقرين ومضطهدين لعدة قرون. الشيء المؤكد هو أنهم اعتبروا تارة من سلالة مرضى الطاعون وتارة أخرى اعتبروا من الملحدين وأحيانًا ثالثة من اليهود، وخضعوا لنظام تمييز عنصري «أبرتايد»، حقيقى وعوملوا «كمنبوذين» وعلى وجه الخصوص كانوا عرضة لسباب دائم، إلى أن انتهى الأمر بهم إلى الثورة فى القرن السابع عشر ضد الحالة التى كانوا عليها. وإذ بهم يلجؤون إلى المحاكم فى كل مرة يتعرضون فيها للسباب -لدرجة أن الملك لويس الرابع عشر (بناءً على توصية من محافظ مقاطعة بيارن، المدعو دوبوا باييه وقد مل من كثرة الصراخ وكثرة القضايا) قرر إصدار قانون فى صالحهم.

ينص هذا القانون الصادر فى عام 1683 (أى قبل سنتين فقط من إلغاء مرسوم نانت!)* على الحكم بغرامة مقدارها خمسمائة جنيها (وهو مبلغ كبير فى ذلك الوقت) على أى شخص ينعت اخر بأنه «كاجو» بقصد إهانته علنا. ولو أن القانون لم ينجح تماما فى أن تختفى العنصرية

---

* مرسوم نانت الذى أصدره ملك فرنسا هنرى الرابع عام 1598 أعطى للبروتستانت الكالفنيين حرية دينية ومنحهم حقوقا سياسية. تم فى 18 أكتوبر 1685 ألغى لويس الرابع عشر هذا المرسوم مما تسبب فى عمليات اضطهاد رهيبة ضدهم وحرم فرنسا من نحو 250.000 من المواطنين الذين هاجروا إلى سويسرا وألمانيا. (المترجم)

«المناهضة للكاجو» (بما أن تلك العنصرية ما زالت تسجل في بعض السهول في جبال البرانس حتى قلب قرننا هذا) إلا أنه عمل على الرغم من كل شيء على تراجع المشاكل التي كانت تتسبب في معظم القضايا خلال عدة عقود. الشيء الذي يؤسف له فقط هو أن ذلك القانون لم يعبر الأزمان التالية خاصة وأنه يمثل في نهاية الأمر *أول قانون مناهض للعنصرية صدر في العالم على الإطلاق*[8].

فيما عدا تلك الحالة الاستثنائية كان من المتعين الانتظار حتى بداية القرن العشرين لكي تظهر في الرأي العام فكرة أن الإهانة أو التشهير «العنصري» (مهما كان مفهوم تلك الصفة) تستدعي الملاحقة القانونية. ففي عام 1939 أُدمجت في فرنسا التعديلات الخاصة بذلك على قانون حرية الصحافة الصادر في عام 1881، في حين لم يدرك العالم حقيقةً ضرورة حظر طرق التعبير التي أثبتت -مثل الأحاديث العنصرية أو المناهضة للسامية- قدرتها على إثارة أعمال عنف مروعة، سوى بعد الكشف عن المحرقة (الشُواه Shoah) أمام الرأي العام في عام 1945.

تمتلك إذن ديموقراطيات غربية عديدة اليوم ترسانة من التشريعات تسمح لها بالاقتصاص ليس فقط من جرائم الإهانة أو التشهير بل بصورة أشمل، التحريض على الكره -كره ديني أو «عنصري»، بما أن الواقع أثبت عمليا أن الاثنين يميلان إلى أن يختلطا (حتى لو أنه في حالة

---

8 عن «الكاجو» راجع كريستيان دولاكامباي: إختراع العنصرية: *العصور القديمة والعصور الوسطى*:
L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge, Paris, Fayard, 1983
وللمؤلف ذاته مقالة بعنوان «عن الكاجو وبعض الشعوب الأخرى العاصية أيضًا» نشر في العدد الخامس من مجلة *Le Genre humain*, Paris, 1982

الجنس البشري لا يشير تصور «العنصر» إلى أى حقيقة موضوعية على خلاف الحال بالنسبة لتصور الدين.

لقد طال انتظار ذلك جدًا، خاصة وأنه مهما بدا الأمر مثيرًا للدهشة، فإن الكُرْه «العنصرى» (أو الدينى)، لم يمض عليه وقتٌ طويلٌ، بعد أن تم قمعه كرد فعل لصدمة اكتشاف المحرقة، إلا وعاد إلى الانطلاق من جديد فى كافة أنحاء العالم إبتداءً من السبعينيات.

وانطلقت عندئذ عملية مزدوجة:

فمن جهة، قام تيار وطنى «دينى» (عنصرى) عنيف للغاية فى البلاد التى لم يتوطد فيها وجود الديموقراطية - تحت ستار من مطالب سياسية أو مطالب خاصة بالأرض- بإحياء الشياطين العنصرية القديمة (والمناهضة للسامية، بالمناسبة). هذا التيار الوطنى، وقد أعمته رغبته التهيؤاتية فى «النقاء»، انتهى به الأمر إلى أنه دفع -فى يوغوسلافيا السابقة -بالصرب، بتأييد من الكنيسة الأرثوذكسية، ضد البوسنيين ثم ضد الألبان فى كوسوفو؛ وفى رواندا، دفعَ بالهوتو ضد التوتسى (الذين لا يشكلون فى واقع الأمر «أجناسا» مختلفة[9]). كما أنه أوحى كذلك للروس بموقفهم العدوانى ضد الشيشان ولـ«طالبان» الأفغان إزاء مواطنيهم من الهازارة، أو للنظامين التركى والعراقى بمواقفهما إزاء «أقلياتهما» الكردية.

---

9. يظهر من الكثير الذى كُتب عن هذه المشكلة الصعبة أن لا اللغة ولا الدين ولا الثقافة تميز بين الهوتو والتوتسي وأنه ليس من المستحيل (نظريا على الأقل) المرور من هذا إلى ذاك، وأن المعنيين أنفسهم ليسوا دائمًا على اتفاق حول مسألة أن يعرف إن كان ذلك الشخص من الهوتو او من التوتسي حتى لو كان المستعمر البلجيكي قد عمل على التكريس «الرسمي» لهذه التفرقة في ممارسته الإدارية والتي استمرت للأسف على نهجها ذاته الحكومات الرواندية المتعاقبة منذ الاستقلال. للتفاصيل راجع:
Dominique Franche, *Rwanda: généalogie d'un génocide*, Paris, Mille et Une Nuits, 1997.

ومن جهة أخرى عملت مجموعات اليمين المتطرف فى الديموقراطيات الغربية، معتمدةً فى كثير من الأحيان على «الأصولية» المسيحية، على إحياء الشياطين القديمة ذاتها - بأن وجهت كرهها -هذه المرة- ضد جماعات «أخرى» تعيش داخل حدودها ذاتها، سواء كانت مسلمة أو يهودية على سبيل المثال، أو ضد جماعات مختلفة من مهاجرين قدموا من بلاد الجنوب.

التأثير المختلط لهذه العملية المزدوجة واضح: لم يسبق أبدًا أن وجد الكره «العنصرى» (أو الدينى) فى حوزته فى عالمنا المعاصر مثل هذا العدد من «مواقع نقل ونشر» (سياسية أو إعلامية).

هذا يكفى للتأكيد على ضرورة (بل الضرورة الملحة) على مواجهته -حيثما كان ذلك ممكنا- بأشد المقاومات تصميما.

مع ذلك فإن القوانين التى تعاقب التحريض على كره الآخر، مثل تلك الموجودة فى فرنسا وفى بعض الديموقراطيات «المتقدمة»، هى ابعد ما تكون قادرة على أن تعمل بالسلاسة التى تتوخاها (أو التى يتعين عليها أن تتوخاها).

شيئان قد يحدان من فاعليتها: الأول هو بطء التقاضى. الذى كثيرا ما يثبط همة المعتدى عليه من ملاحقة المعتدى، والثانى هو واقع الفكرة التى لا تزال تهيمن على الكثير من العقول، والتى تقول عن أى حد قانونى يفرض على حرية التعبير هو من قبيل «الرقابة» غير المحتملة.

كان لوك -كما سبق أن رأينا- قد تصور مثل هذا الموقف، إذ كـــان مصمما على إخراس الخصوم الأكثر خطورة على التسامح، فـرأى أنـــه إن كان هذا الأخير يريد أن يبقى حيًا فعليه ألا يجعل كل من هــب ودب ينتفع من فوائده.

يبدو للأسف اليوم أن النظرية العكسية هى التى تغلبت.

بعد أن ظل الصراع كامنا لثلاثة قرون على الأقل انتهى الأمر بـأن انفجر فى فرنسا بمناســبة حــق التعبــير عــن النظريـات (المســماة) «إنكارية».

ما هى «الإنكارية»

فرض هذا اللفظ نفســـه فــى نهايــة الســبعينيات للإشـــارة إلـــى الأيديولوجيا التى تستهدف إنكار واقع المحرقة (الشواه) - أى إبادة اليهود فى أثناء الحرب العالمية الثانية. وضع النظرية المذكورة غداة الحـــرب، السياسى الاشتراكى السابق والذى رحلتـــه النازيـــة مـــن بـــلاده، بـــول راسينييه، (صاحب: عبور *الخط*، 1948، و*كذبة أوليـــس*، 1950 وأيضًـــا أحد معتنقى الفاشية المعروفين، موريس بارداش، صاحب: *نورامـبرج أو أرض الميعاد*، 1948).

لا هذا ولا ذاك لقى فى حينه آذانا صاغية. ولكن بعد ثلاثة عقـــود، عندما ردد روبار فوريسون «الترهات» ذاتـــها ونشــرها ناشــر كتبــه

التروتسكى السابق بيير جييوم فإذ بها تلقى نجاحا غير متوقع فى فرنسا أولا ثم بعد ذلك وبسرعة فى بقية أنحاء العالم وخاصة فى البلاد العربية والإسلامية. بل إن فوريسون وجد -فى مواجهة الهجوم الذى تعرض له من أجل إخراسه- مساندة من مفكر يهودى -معروف بمواقفه الفوضوية- الفيلسوف نعام تشوسكى: فقد وافق فى عام 1980 على كتابة مقدمة كتاب ردىء لفوريسون: *مذكرة دفاع ضد الذين يتهموننى بتزييف التاريخ*.

لما كانت النظريات «الإنكارية» لا تقوم على أى حجة جادة فمن المستحيل أن نرى فيها غير أحدث صورة من صور مناهضة السامية القديمة سواء كانت من اليمين المتطرف أو اليسار المتطرف. فتحت الثياب التاريخية الكاذبة التى تستهدف خداع الجماهير (والمشرع أيضا) فهى لا تشكل سوى تنويعات جديدة للحض على الكره الدينى والـ«عنصرى». لهذا السبب يتعين على أى ديموقراطية تود الحفاظ على سلامة صحتها أن تحظرها. غير أن مواد قانون العقوبات القامعة للسب والتشهير لم تكن تتوقع هذه الحالة الخاصة، مما استوجب -لوضع حد لذلك الوضع- استصدار قانون خاص: وفى حالة فرنسا ظهر قانون جيسو (1990).

كانت لهذا القانون آثار ممتازة بما أنه أوقف ظهور الكتابات «الإنكارية» وأساء إلى سمعة محرريها وفرض غرامات كبيرة على من يقومون بنشرها.

ومع ذلك انتقد القانون أعداد من المثقفين من مختلف المشارب.

ما هي حجج هؤلاء ؟

يمكن تلخيصها جوهريًا في الثلاث التالية: أولا، إن أي قانون يُعنى بإعادة الرقابة -مهما قل شأنها- هو قانون مقيت وخطير في الوقت نفسه. ثم إنه من المضحك أن نطالب القضاة بتقرير ما هي الحقيقة التاريخية، وأخيرًا فإن الحكم على «الإنكاريين» بالدخول إلى العمل السرى هو بمثابة تقديم هدية لهم لا طائل من ورائها ألا وهي الهالة الشعبية التي تلتصق عادة بالـ«شهداء».

الحجتان الأخريان لا تستطيعان مقاومة الفحص الدقيق. لأن القضاة الذين يحكمون على إصدار «إنكاري» لا يجعلون من أنفسهم مؤرخين: إنهم لا يقومون إلا بمعاقبة عمل تشهيري ارتكب ضد جماعة دينية هي الجماعة اليهودية. أما بالنسبة للمذنبين، فبعد حرمانهم من أي منبر عام في وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية، يسقطون في غياهب النسيان ولن يتذكرهم الرأي العام (حتى لو تمتعوا مؤقتًا بتعاطف النظم الإسلامية المناهضة لإسرائيل).

تبقى الحجة الأولى التي تقضي بجعل الحق في حرية التعبير عقيدة لا تناقش ولا يجوز تطبيق أي قيد عليها. فبمثل هذه الحجة الغالية على قلب «الليبراليين» الكلاسيكيين والفوضويين أيضًا، فسر اليوم نعام تشومسكي (الذي ليس هو نفسه «إنكاري») التأييد المبدئي الذي منحه في حينه لفوريسون.

من الأمور التى تدعو بالفعل للسخرية هـــو مضمـــون مـــا يقولـــه تشومسكى: ولكن إذا كان هناك من يريد أن يفعل ذلك فلا يمكـــن منعـــه دون أن نقع فى خطأ -عـــدم التســـامح- الـــذى نـــأخذه علـــى النظـــم «الاستبدادية» (هتلر وســـتالين) أو «الأصوليـــة» (خومينـــى). يتطلـــب المنطق إذن أن لا يسمح فى النظام الديموقراطى بأى صورة من صـــور الرقابة[10].

هذا هو المنطق ؟ بالتأكيد. وماذا عن السياسة ؟

ذلك لأن المشكلة تكمن هنا، فى نهاية المطاف: فالعالم الذى نعيـــش فيه ليس كونا من المجردات البحتة. إنه عالم حقيقى تشغله كيانات غـــير كاملة. ولأنها كذلك يمكنها أن تكون شريرة، ولما كان فى اســـتطاعتها أن تقيم الضرر فيتعين عدم التردد، أحياناً، فى تحييدها.

موقف تشومسكى له ميزة مزدوجـــة: الســـمو الأخلاقـــى والدقـــة المتناهية. فهو متوافق مع الفردية المتشددة التى تتميز بها كافة مواقفـــه، ولكنه -مثل العديد من المشاعر الطيبة التى تُفترش بها جهنم- فهو غـــير محتمل من الناحية السياسية.

---

10. أرجع هنا إلى حديثى مع نعام تشومسكى (نشر فى صحيفة *لوموند* بتاريخ الأول من ســـبتمبر 1998) وصف تشومسكى، الذى كان حريصًا على تحديد أى غموض، الحركة «الإنكارية» بأنها «جماعة صغيرة من المخبولين عقليًا» (*crackpot cult*). وعندما سألت رونالد دووركى أيضًا عن مســـألة الحـــد الخاص بوضعه حرية التعبير. اتخذ -وهو صاحب مواقف سياسية بعيدة جدًا عن تشومسكى- موقفًا قريبًـــا جدًا من موقفه (راجع *لوموند*. 27 أبريل 1999). بالنســـبة للاثنين الخطر على الحرية وحده هو الـــذى يستوجب العقاب: عندما يكون موجهًا ضد شخص معينه وفى إطار يسمح لهذا التحريض بأن يُؤتى آثارًا فورية. الواقع أن «دووركى يبدو أكثر حرصًا: فهو يقر أنه «إذا كان الناريون على قارعـــة الطريـــق» فستكون إجابته بلا شك مختلفة. ولكن من ذا الذى يعرف *أين* يقف الناريون بالتحديد ؟

ذلك لأنه إذا كان من الواضح أن النضال من أجل حرية التعبير قد يفقد معناه كله إذا لم يمتد ليشمل (كما أراد فولتير الذى يرجع إليه تشومسكى) أعداء الحرية، فليس أقل خطرًا أن نذيب «الإنكاريين» وسط هؤلاء.

النظريات «الإنكارية» ليست نظريات عادية ضمن نظريات أخرى، ولا هى آراء تناقش بحرية أو تقبل أو ترفض. إنها تشكل «نداءً للإجرام» حقيقيًا. لهذا السبب تدفعنا الحيطة (الحيطة التى نادى بها لوك) إلى قمعها - قبل فوات الأوان.

سأضيف هنا فيما يخصنى أنه يتعين -وللأسباب ذاتها- تطبيق إجراءات قمعية مماثلة على الذين ينفون واقع الحالتين الأخريين لإبادة جنس بشرى اللتين حدثتا فى قرننا (العشرين): إبادة الأرمن (1915) والتوتسى فى رواندا (1994) إنكار السابقتين لا يقع فى واقع الأمر تحت طائلة قانون جيسو، بمقدار ما أنه لا يحيل سوى إلى تعريف «جريمة ضد البشرية» الواردة فى لوائح المحكمة العسكرية الدولية فى نورمبرج (1945). توجد هنا فجوة يتعين على المشرع أن يفكر فى ملئها خاصة وأنه -فيما يتعلق بجريمة إبادة جنس الأرمن- لا تزال الدعاية «الإنكارية» المؤيّدة من تركيا فاعلة جدًا في العالم بما في ذلك الأوساط الجامعية.

لاشك أن القديسين والشعراء سيحتجون من جديد ضد هذا «المساس» بالحرية.

ولكن ألا يتعين - لمصلحة الحقيقة والعدل (عدل ندين بـــه لخلفــاء الضحايا وللضحايا أنفسهم أيضًا) أن يكون لوزنهما ثقل أكبر فـــى هـــذه الحالة أكثر من أى اعتبار آخر ؟

— 3 —

الفصل بين السلطات

حرية التعبير إذن لا تكون بلا حدود.

هذا لا يمنع أنها تشكل الدعامة الأولى لأى ديموقراطية وهى أهم «الحريات السياسية الأساسية» التى يرجى لها الحصول على ضمان أنظمة من ذلك النوع.

هى فى كافة الأحوال التى تنبع منها جميع الحريات الأخرى: فحيث تسود حرية التعبير لا يمكن إعاقة حريات التجمع والتحرك وتشكيل الجمعيات، لفترة طويلة.

مع ذلك فواقع أن تحترم الدولة -تقريبًا- تلك الحريات لا يكفى للسماح لها بأن تصف نفسها بالـ«ديموقراطية». قد يكون موقف ما، تستشرى فيه الفوضى الشاملة، مواتيًا للحريات إلا أنه لن يكون مفيدًا لإقامة «دولة القانون» (*the rule of law*).

يتعين إذن أن يستجيب دوران دولاب الدولة الديموقراطيـــة لمبـــدأ محدد يستطيع حماية المواطن من أى صورة من صور الاســـتبداد. أى، وبكلمات أخرى، أن سلطة التشريع (*السلطة التشريعية*) وتلك المناط بـــها وضع التشريعات موضع التنفيـــذ (*الســلطة التنفيذيــة*) والتـــى عليـــها الاقتصاص من مخالفى القوانين (السلطة القضائيـــة) تتعيـــن ممارســـتها بواسطة أشخاص أو مؤسسات منفصلة عن بعضها - وعلاوة على ذلـك، أن تكون مستقلة عن بعضها.

هذا المبدأ الذى يطلق عليه منذ قرنين مبدأ «الفصل بين الســلطات» والذى ينسب عادةً إلى مونتسكيو، ليس «واضحًا» تمامًا ولا هـــو ســـهل التطبيق كما يعتقد البعض عادةً.

تكفى نظرة واحدة نلقيها على العـــالم لكـــى نلاحـــظ أن الحريـــات الأساسية فى عدد من البلاد الناميـــة مضمونـــة تقريبًـــا دون أن يكـــونْ «الفصل بين السلطات» مأخوذًا فى الواقع مأخذ الجد. بل أكثر من ذلـــك فى البلاد الغربية ذاتها، حيث يعترف رسميًا بالمبدأ المذكور، كثـــيرًا مـــا يحدث له أن يخترق عمليًا.

لذلك يصبح من المفيد أن نعود هنا للبحث فيما يطالب به من واجـــب الفصل.

كيف يمكن للديموقراطيات -إذا لم تثبت أنها مهتمة حقيقة بـــاحترام هذا المطلب- أن تدعى أنها تشكل خط الدفاع الوحيد ضد «الاستبداد» ؟

ألا يبدأ «الاستبداد» تحديدًا حيث تتوقف «السلطات» الثلاث عـن أن تكون مستقلة عن بعضها ؟

فيزياء وسياسة

لنبدأ بتصحيح ظلم مزدوج. لم يكن مونتسكيو أول مـن مـيز بيـن ثلاثة أنواع من السلطة، إذ نجد هذا التمييز قبل ذلك في الكتاب الرابـع: *السياسات*[1] لأرسطو (الباب 14، 1297 b)، وهو ليس مع ذلك «المبتـدع» الحقيقي لهذا النظام المسمى *checks and balances* وهو ما يطلق عليـه «الفصل بين السلطات»، إذ كان له سلفٌ واحد على الأقل وهو صـاحب كتاب *رسالة في التسامح*، جون لوك.

يميز لوك في الفصل 12 من كتابه *البحث الثـاني فـي الحكومـة المدنية* (*1690*) الذي يستهدف تفنيد نظرية الملكية المطلقة، «ذات الحـق الإلهي» التي كان يدافع عنها روبرت فيلمر (1680)، مبتعدًا قليـلا عـن أرسطو، بين ثلاثة أنواع مـن السـلطة: «التشـريعية» و«التنفيذيـة» و«الفيدرالية».

يعني بالسلطة «الفيدرالية» قدرة دولة ما على عقد «معـاهدات» أو «تحالفات» مع دول أخرى. كما يرى لوك ان هذه القدرة يجب أن تعطـى

---

1. ضقًا لما كان متبعا حتى القرن الثامن عشر وهو اتجاه يظهر اليوم من جديد، فضلت احترام صيغـة الجمع في ترجمة سفر أرسطو *السياسات* وهي الصيغة المستخدمة في الأصل اليوناني (*Ta Politika*) وهذا يؤكد السمة النسبية في التفكير الارسطاطيسي.

للسلطة التنفيذية حتى لا تكون «قوى الجهاز السياسى» تحت قيادات مختلفة.

وهو يلاحظ على الجانب الآخر «أن الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا حيث يكون الصالح العام مأخوذًا فى الاعتبار كما يجب» تكون «السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية» من جانبهما «منفصلتين عن بعضهما فى كثير من الأحيان».

يمتلك هذا النص للوك قيمة «تأسيسية» على درجة كبيرة من الأهمية تستدعي ذكرها بالكامل.

«*السلطة التشريعية* هي التى لها حق *تنظيم كيف يمكن لقوى الدولة أن تستخدم للمحافظة على الجماعة وأعضائها*. ولكن بما أنه يتعين على هذه القوانين أن تنفذ باستمرار وأن تظل فضائلها قائمة وبما أنه يمكن إعدادها فى وقت قصير، فلا توجد ضرورة فى أن تنعقد *السلطة التشريعية* على الدوام. حيث أنها لا تجد ما يشغلها باستمرار. وبما أن الإغراء قد يكون كبيرًا بالنسبة للضعف البشري وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص الذين يملكون سلطة سن القوانين أن تكون بين أيديهم أيضًا سلطة وضعها موضع التنفيذ، وهم قد يستخدمونها ليعفوا أنفسهم من واجب الامتثال لتلك القوانين التى قاموا بوضعها، ولكى لا يضعوا فى اعتبارهم، سواء عند سنها أو لدى تنفيذها، سوى مصلحتهم الخاصة، ولكى تكون لهم مصالح مميزة ومنفصلة عن مصالح باقى أعضاء المجتمع ومغايرة لغايات المجتمع والحكومة: لهذا السبب فإن *السلطة*

التشريعية فى الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا حيث يكون الصالح العام مأخوذًا فى الاعتبار كما يجب، توضع فى أيدى مختلف الأشخاص الذين، إذا ما اجتمعوا على الوجه السليم، أصبح لهم وحدهم، أو مع آخرين، سلطة سن القوانين، وهى القوانين التى تطبق عليهم أيضا بعد أن يكونوا قد شرعوها وبعد ذلك تفرقوا». وهذا يعتبر دافعًا جديدًا وقويًا جدًا لحملهم على ألا يضعوا التشريعات سوى *للصالح العام*.

«لكن بما أن القوانين التى تسن مرة واحدة وفى فترة زمنية قصيرة، لها فضائل مستمرة وطويلة الأمد، فارضة نفسها للاحترام وللانصياع المستمرين، فيتعين أن توجد على الدوام قوة قائمة على تنفيذ تلك القوانين وتحافظ لها على كامل قوتها: وهكذا تجد *السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية* منفصلتين فى أحيان كثيرة[2]».

كل شىء قيل، بشكل ما، فى تلك السطور القليلة.

كل شىء، تقريبًا.

ذلك لأن لوك يكتفى من جهة بأن يلاحظ أن، فى الدول «المنظمة جيدًا» تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية «منفصلتين فى كثير من الأحيان»؛ فهو لم يذهب إلى أن يخلص إلى أنه يتعين أن تنفصل على الدوام. وسيعود الفضل إلى مونتسكيو لاستخلاص هذه النتيجة.

---

2. John Locke. *Traité du gouvernement civil*, Paris. Flammarion, coll. «GF». 1992 p. 250-251

(لوك هو الذى أكد على الكلمات المكتوبة بالخط المائل)

كما أن لوك، من ناحية أخرى لا يذكر لا وجود سلطة «قضائية» ولا ضرورة أن تبقى هذه الأخيرة منفصلة عن الأخريين. وهنا أيضًا يعود إلى مونتسكيو (الذى هو بمهنته رجل قانون) واجب الوصول بالتحليل إلى غايته النهائية.

فعل مونتسكيو ذلك دون أن يذكر لوك أبدًا. ويوجد سبب وراء ذلك: فلوك هو صاحب نظرية «العقد الاجتماعى» ويعتنق مبدأ «الفردية الليبرالية» واعتبر فى زمانه مفكر «البورجوازية المنتصرة» (حسب تعبير ماركس فيما بعد) -على حين كان مونتسكيو يلعب، كما سنرى- مع الجانب المقابل له.

غير أن مفردات «الفصل بين السلطات» فرضت نفسها قاموسًا مشتركًا بين المفكرَين - بل قُلْ *قاموسهما* المشترك أو مجال تفاهمهما المشترك الحقيقى إذ أن الاثنين يتقاسمان فى نهاية الأمر شعورًا واحدًا بالكره، هو كره الملكية المستبدة. ولذا فإن قوة الجمع بينهما، التى هى الإحساس بالكره، أشد بكثير من كل ما يمكنه التفريق بينهما.

أما عن قاموس المفردات هذا فهو لم يولد من عدم، كما لم يولد من عدم التفكير السياسى «الحديث» فى مجمله.

لهذا القاموس ولهذا التفكير مصدر محدد، نابع من الفلسفة الإنسانية للإصلاح والنهضة، كما أن وضعه مرتبط بتشكيل العقلانية العلمية، وعلى وجه التحديد علم الطبيعيات الجاليلىّ (Galiléo).

إلا أن هذا الأخير هو قبل كل شيء «آلية» أي بكلمات أخرى علم من علوم «القوى» وبالتالي لا غرو أن يصور الفلاسفة -اعتبارًا من القرن السابع عشر- السلطة كـ«قوة» والحقل الاجتماعي كحقل من «قوى» تتجابه أو من أجسام صلبة تتصادم، أو «سوائل» تعمل على احتلال كل مجال متاح أمامها. كتاب *ليفياتان* *Léviathan* (1651) لـهوبز (الذي كان عالم رياضيات وطبيعيات كما كان فيلسوفًا) يظل مثالاً جيدًا لتلك السياسة «الآلية» أو «الميكانيكية».

إنه أبعد من أن يكون الوحيد: هذا المثال النظري أو بكلمات أخرى - تلك الاستعارة المجازية الخاصة بـ«القوى» سيطول عمرهما كثيرًا، ولا غرو في أننا نلقاها بقلم مونتسكيو عندما ألف كتابه الضخم عن *روح القوانين* (1748).

هنا يعطي الأداء الحر لـ«القوى الخاصة» للبشر تفسيرًا لأصل الحروب، سواء الحروب الأهلية أو الأجنبية (مجلد I، الفصل 3) وهناك، تتحمل القوانين السياسية وظيفة «القوة القامعة» (مجلد V، الفصل 7). يرسم مونتسكيو في مكان آخر، وبأسلوب شاعري، صورة للتوازنات الاجتماعية الواسعة التي ربما تعود إلى الأداء البسيط لآلة الرافعة والبكرة التي تعمل بسلامة لأنه تم «تزييتها». ويقول أيضًا: «لكي تشكل حكومة معتدلة، يتعين خلط القوى معها وضبطها وتهدئتها وجعلها تعمل، بمعنى أن تعطى مجالاً للحركة لإحداها بشكل يعطيها وضعا تستطيع فيه مقاومة قوة أخرى؛ ويعتبر ذلك قمة أو تحفة من العمل التشريعي التي

قلما تجود بها الصدفة، والتى قلما يُترك المجال للحـــرص لتفعيلـــها ...» (المجلد V، الفصل 14). ونقرأ فى مكان أخر أيضًا تساؤلا مطولا عـــن «قوة الدفاع» و«القوة الهجومية» للدول وأيضًا عن العلاقة التـــى يتعيـــن قيامها بينها (المجلد IX، الفصول 6 و8 و9 والمجلد X عدة فقرات)، ولن ننسى بالطبع التعريف المشهور للحرية: «الحرية هى -فى الأســاس- ألا تُجبر على عمل شيء لا تأمر به القوانين ...» (المجلد XXVI. الفصـــل 20).

فكرة «الفصل» - أو إذا عدنا إلى التعبير الذى يستخدمه مونتســكيو -نقول فكرة «تقسيم» السلطات هى فى النهاية فى اتساق تام مع رؤيتـــه الشاملة للحقل الاجتماعى، النابعة هى أيضًا من «العلـــم الجديـــد» الـــذى أسسه جاليليو قبل قرن ونصف القرن، وهى تعتبر بصـــورة مـــا نقطـــة اكتماله. هل توجد بالفعل وسيلة أفضل نتأكد بها من «تشـــكيل حكومـــة معتدلة»، من ان نحرص على ألا تكون «الثلاثة انـــواع» مـــن الســـلطة الموجودة داخل كل دولة «مجتمعة فى الشخص ذاتـــه أو فـــى الجـــهاز نفسه» - وباختصار الحرص على أن تتميز هذه السلطات عن بعضـــها وأن تتوازن فيما بينها وأن تراقب كل منها الأخريين ؟

ومع ذلك فمهما كانت تلك المقولة التى ذكرتها لتوى حاسمة (وهـــى المقولة التى تظل منذ مائتى عـــام، الصيغـــة «الآليـــة» لـــ«الحكومـــة المعتدلة») فهى غير موجودة كما ذكرناها فى متن كتاب مونتسكيو ذاتـــه - وإنما توجد فى الثبت الموضوع فى نهايته.

أما النظرية التى تلخصها فالبحث عنها فى صورة عـرض منظـم داخل فصل مخصص لها بالتحديد عن «تقسيم» السلطات، سيكون بغير طائل. إذ لا يوجد فصل قط من هذا النوع؛ ومع أنها من القلب فى فكر مونتسكيو ذاته، فالنظرية المذكورة لم تُقدم فى خطوطها العامة سوى داخل فصل سمى فى غرابة، «فى دستور إنجلترا» (المجلد XI فصل6).

ليس فى ذلك شىء من الصدفة: لأن صياغة منظومة على هذه الدرجة من التركيب لا يمكن أن تكون لعبة حظ ولكنها نتيجة لاستراتيجية مقصودة، وهى استراتيجية تُفَسّر بدورها بالسياق التاريخى الذى يكتب المؤلف كتابه فيه.

ذلك لأن مونتسكيو ليس بأى حال مفكرا «موضوعيا» أو «منزها» عن أى هوى، بل هو، على العكس من ذلك ما قد نسميه اليوم «مفكرًا ملتزمًا». ضد ماذا ؟ ضد «الاستبداد» بطبيعة الحال - أى ضد الملكية المطلقة، ذات «الحق الإلهى» التى تمثلها فى فرنسا، منذ حكم الملك لويس الرابع عشر، أسرة البوربون. إلا أن المرء سيقع فى خطأ جسيم إن رأى فيه «تقدميا» أو معتنقا للقيم «الليبرالية» أو «الجمهورية» و«الديموقراطية» -أو- كما قيل عنه احيانًا «مبشرًا» بالثورة الفرنسية التى اندلعت عام 1789. فهو من زمرة أعداء الملكية المطلقة الذين يقفون على الجانب المقابل تمامًا، أى مع المنادين بـ«رد فعل النبلاء» أى بالعودة إلى المرحلة القديمة المتهالكة للإقطاع التى كانت سلطة الملك فيها مُحَجَّمة بشكل ملموس بواسطة سلطة «النبلاء» من «رعاياه».

سواء أعجب ذلك بعضهم أو أغضبهم، فالحقيقة هـي أن شـارل - لوى دى سيجوندا، بارون دولابراد والنبيل الجاسكونى (أى مونتسكيو) يعتبر - من وجهة النظر السياسية- رجلا من الماضى، يحـن لبدايـات "النظام القديم" فى الوقت ذاته الذى كان النظام القديم فيـه علـى وشـك الانحسار، أو - لنكون اكثر دقة- إنـه يحـن لـ«لملكيـة الفرنجـة» البدائيـة.

لنتذكر بالوقائع: تميزت نهاية ولاية الملـك لويـس الرابـع عشـر لفرنسا بصورة فريدة من «صراع الطبقات». فقد ظلت السلطات الملكيـة تميل، منذ قرن تقريبًا، إلى حكم البـلاد بالاعتمـاد علـى البورجوازيـة الصاعدة - بورجوازية «الأرواب» (رجـال القـانون) أو بورجوازيـة التجار. وبناءً عليه فإن الأرستقراطية (التى كانت تشكل مع كبار رجـال الكنيسة حتى ذلك الحين «الدائرة الأولى» المحيطة بالتاج، أى «الحـرس المقرب» من الملك) شعرت بأنها «متخطاة».

وإذ شعر كبار الإقطاعيين بالقلق إزاء فكرة فقدان مميزاتهم، راحـوا يبحثون عن وسيلة «دفاع» ضد هذه العملية التاريخية -التـى استشـعر أكثرُهم ذكاءً (ومنهم مونتسكيو) سمتها الحتمية. فى هذه المرحلـة. قـام الكونت دو بولانفيلييه بالاستيلاء على فكرة اكتشفها لدى إتيان باسـكييه، أو فى أعمال مؤرخين آخرين من القرن السادس عشر (وهى فكرة نابعـة من عمليات إرباكية نظمها بذكاء جـان لومـار دى بـالج فـى كتابـه

Illustrations de Gaule et Singularités de Troie الصادر عـــام 1512) أراد أن يحيي بها نظرية (وهمية تمامًا) عن أصول «الأمة» الفرنسية[3].

طبقًا لتلك النظرية فإن الأمة المذكـــورة هـــي نتـــاج خليـــط بيـــن «عرقين» وهما «العرق الجالو/روماني» و«عـــرق الفرنجـــة». فـــرض العرق الآخر نفسه – وهو القادم من جير*مانيا* التي تحدث عنها تاســتيوس وهو من أصل «ألماني» إذن – نفسه على الأول بسبب تفوقه السياســـي والحربي. وبناء على ذلك أنشأ الملك «الفرنجي» كلوفيـــس فرنســـا فـــي القرن الخامس الميلادي. وعلى الرغم من النظام السائد لدى الفرنجة فـــإن كلوفيس لم يتصرف قط كملك «مستبد» بل كان مصمما في البداية علـــى ألا يغفل واقع أنه نبيل ضمن نبلاء آخرين وأنه يديـــن بانتصـــاره إلـــى مساندة «أقرانه» واستمر يحكم في توافق حميم معهم (اخذا في الاعتبـــار الدقيق عدم المساس بامتيازاتهم).

سار خلفاء كلوفيس على نهجه مـــع ورثـــة «أقرانـــه» (أي كبـــار الإقطاعيين) حتى منتصف ولاية لويس الرابع عشر على الأقـــل (ولـــهذا السبب يقول مونتسكيو عن تلك المرحلة إنها أوج تـــاريخ فرنســـا). ثـــم

---

3. يرجع في مسألة جان لومار دي ماج وطريقته التي قلب بها، في اتجاه مناهض لإيطاليا عـــن قصـــد وبالتالي في اتجاه مناهض لروما أو مناهض لـــ«الجالو-رومانية»، نظريات الأب الدومينيكاني الإيطـــالي جيوفاني ناني، المكنى بأنيوس دو فيتارب (1498) وهي بدورها قائمة على عدة أعمـــال تزويريـــة مـــن النصوص والحفريات القديمة، يرجع باهتمام إلى كتاب والتر ستيفنز:
Walter Stephens, *Giants in Those Days: Folklore, Ancient History and Nationalism*, Lincoln et Londres, The University of Nebraska Press, 1989.
أشكر البروفيسور جيرار دومو لأنه أشار هذا الكتاب عليّ.

عندما بدأ لويس الرابع عشر يدخل فى مرحلة الشيخوخة، راح يقلب وضع الأمور «الطبيعى»، منتزعا السلطة من النبلاء (سليلى الفرنجة) لإعطائها للبورجوازيين (الذين هم من سلالة الجاليين/الرومان) - وهو بمثابة حكم بالإعدام أصدره ضد الأرستقراطية ودافعا بذلك البلد على منحدر «هابط».

من تلك القراءة لتاريخ فرنسا التى أقل ما توصف به هو أنها «متحيزة»، يستخلص بولانفيلييه نتيجة عملية: إن ملك فرنسا بسلوكه مسلك العاهل «المستبد» قد خرق القانون العرفى، وفقد بذلك «شرعيته» وأصبح «مغتصبا»، طاغية يتعين مقاومته بكافة الوسائل.

ذلك هو أيضا موقف مونتسكيو. *"عن روح القوانين"* هو كتاب نضالى - قد نقول حتى إنه «منشور سياسى» لو لم يكن الكتاب بهذا الحجم و هذا الوزن. الجزء السادس والأخير منه -وهو الأهم- مخصص بأكمله إلى «أصل القوانين المدنية عند الفرنجة» أى إلى «نظرية القوانين الإقطاعية عند الفرنجة» مدروسة فى علاقاتها مع «إقامة الملكية» ومع «الثورات» التالية عليها (حتى الملك هوج كابيه أيضا: إذ كان من الصعب على مونتسكيو الذهاب إلى أبعد من تلك المرحلة دون أن يتسبب لنفسه فى مشاكل خطيرة). يعيد مونتسكيو فى هذا العمل الحجج التى ساقها دو بولانفيلييه بعد أن نقحها وأكملها، وهو لا ينتقد هذا الأخير إلا لأنه لم يدافع عن نظريته بشكل كاف. أما فيما عدا ذلك فهو لا يتوقف عن كيل المديح له -«أقول فقط أنه كان لديه فكر أكثر مما لديه

من تنوير، ولديه تنوير أكثر مما لديه من معرفة: إلا أن تلـــك المعرفــة ليست على الإطلاق قابلة للتحقير لأنه كان على علم تام بأعظم الأشـــياء عن تاريخنا وقوانيننا (المجلد XXX، الفصل 10)- ولم يكن شريرا بمـــا يكفى بالنسبة للأب المسكين دوبوس الذى رأى أنه يجب انتقـــاد اراء دو بولانفيلييه الذى دافع بـــها عــن الجنــس «الجـــاللو/رمـــانى» (وعــن البورجوازية).

هذا الجدل الذى أثار العواطف كثيرًا فى ذلك الحين وقع اليوم فـــى غياهب النسيان.

وذلك خطأ دون شك.

ذلك لأن -من جهة- نظرية «الجنسين» وصراعهما المستمر عـــبر التاريخ كله كان لها مستقبل زاهر، ولعبت أولاً دوراً حاسمًا فى تشـــكيل أفكار توكفيل (الذى لم ينضم -وهو فى مقتبـــل الشـــباب إلـــى التطـــور الديموقراطى أبى الحرية، معارضًا فى الوقت ذاته المساواة- سوى لأنـــه ابن رجل أرستقراطى من "النظام القديم" عدوٌ للملكية المطلقة وتلميذ لـــــ بولانفيلييه عبر مونتسكيو). ثم استخدمها بعد ذلك (فى اتجاه موالٍ تمامـــاً هذه المرة لانتصار «الجاليين») المؤرخون «البورجوازيون» فى القـــرن التاسع عشر (أوجوستان تييرى وفرانســوا جـــيزو) - الذيـــن ســـاعدت كتابتهما بدورها ماركس على وضع تصـــورهُ الخـــاص بـــ«صـــراع الطبقات» الذى هو بمثابة «القلب» أو «النواة» لـــبرامج ثوريـــة عديـــدة تالية.

فى إطار تلك النظرية -من جهة أخرى- تفتح مبـــدأ -هـو قمـة الديموقراطية- وهو مبدأ «تقسيم» السلطات.

الواقع أننا نرى بوضوح كيف كان لهذا المبدأ، إنْ هــو طبــق، أن ينقذ الأرستقراطية الفرنسية: إن قَبِل الملك -صاحب السلطة التنفيذية- أن يتنازل عن التشريعية، وأن يأتمن عليها -كليا أو جزئيا- جمعية النبــلاء، لكانت استعادت تلك الأخيرة امتيازاتها القديمة، ولعـــادت الأمــور إلــى نصابها.

نرى أيضًا لماذا لم يستطع مونتسكيو أن يعلن عن مبدئه الذى نحــن بصدده بشكل أكثر وضوحًا: إذ كان ذلك ســـيوقع عليــه صاعقــة مــن صواعق العرش، فلم يتبق أمامه حل اخر ســـوى أن يمتـدح الدســتور الوحيد الذى يطبق مبدأه فى أوروبــا فــى ذلـك العصــر أى الدســتور البريطانى.

هل كان الفيلسوف «البورجوازي» الأعظم -جون لوك- قد ألقـــى بظله على ذلك الدستور؟ هذا لا يهم. كان مونتسكيو مســتعدا لأى شــىء ليصل إلى هدفه، بما فى ذلك التلاعب بالوقائع، إذ وجد لذة فى أن يرجــع ذلك الدستور إلى أصل «إقطاعى» - أى «فرنجى» أو «جرمـانى». «إذا قرأنا سفْر تاسيتوس المدهش عن عادات الجيرمانيين سنجد أن الإنجلــيز أخذوا عنهم فكرة الحكومة السياسية. هذا النظام البديع تم العثور عليه فــى الغابات ...» (المجلد XI، الفصل 6).

ذلك هو إذن الطريق الذى انتهى بوجوب «تقسيم» السلطات إلى الدخول فى الفلسفة السياسية «الحديثة».

ويجب أن نسلم بأنه طريق متعرج.

أما التقسيم، فهو لا يقل عن ذلك حتمية. حتمية زائدة بلا شك لكى يقبلها دون تحفظ مجموع الفاعلين فى اللعبة السياسية، وعلى وجه الخصوص ممثلو السلطة التنفيذية - الذين لم يكونوا مستعدين أبدًا للتنازل عن أقل مساحة من سلطانهم، لا للسلطة التشريعية ولا للسلطة القضائية.

تنفيذى ضد تشريعى

لن أقوم هنا بإعادة قراءة مفصلة للدستور الإنجليزى ولا لتأويل مونتسكيو له - وهو بالمناسبة يسلم بأن عمل المؤسسات البريطانية قد يبتعد جدًا عن نص الدستور: «ليس منوطًا بى أن أدرس إن كان الإنجليز يتمتعون حاليًا بتلك الحرية أم لا. يكفينى القول بأنه منصوص عليها فى قوانينهم، ولن أبحث فى أبعد من ذلك». (المجلد XI، فصل 6).

فى هذه الحالة كما هو الحال فى معظم الديموقراطيات الحديثة، واضح أن «التقسيم» بين السلطات الثلاث يظل مبدأ «منظمًا» ذا أبعاد تحدده، عند التطبيق، إستثناءات عديدة.

إلا أنى أود أن استخلص من المبادئ التى وضعها مونتسكيو بعض الملاحظات الخاصة بأهم تلك الاستثناءات - أو تلك «الحالات الخاصة»،

التى إن لـم يحتـط لـها، سـرعان مـا ستُفرِغ مضمـون تصـور «الديموقراطية» ذاته من معناه.

يمكن أن تؤثر الحالات الخاصة المذكـورة إمـا علـى اسـتقلالية التشريعى بالنسبة للتنفيذى أو استقلالية القضائى بالنسبة للتنفيذى.

سأبدأ بطرح أولى هاتين المسألتين.

استقلال التشريعى قد يتقلص هو ذاته بعدة طـرق: إمـا مباشـرة، بواسطة الدستور، أو بطريقة غير مباشرة، عـن طريـق «منـاورات» التنفيذى. سأوضح الحالة الأولى عن طريـق مقارنـة بيـن دسـتورين يفترض أن كليهما ديموقراطى: الدستور الفرنسى والدستور الأمريكى.

فى دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة (الذى وضع فى عام 1958 -بالتفصيل والمقاس ليناسب- الجنرال ديجول) يُنتخب رئيس الجمهوريـة بالاقتراع العام المباشر. فهو يمتلك إذن شرعية شعبية تمنحـه سـلطات ضخمة. الجمهورية الفرنسية نظام «رئاسى» أى أنها نوع مـن الملكيـة (التى ترجع أصولها فى الواقع إلى الممارسة البونابارتية لـ«الاسـتفتاء» أكثر من انتسابها للملكية الحقة).

إذا كان رئيس الوزراء - رئيس الحكومة والأغلبية البرلمانية مـن الحزب الذى ينتمى إليه الرئيس، يصبح التنفيـذى قويًـا للغايـة ويـرى البرلمان نفسه وقد تحول إلى مجـرد «مكتـب تسـجيل» فـى الدفـاتر

وتتعرض الديموقراطية لخطر التحول إلى «استبدادية» يمارسها حزب الأغلبية.

وبالعكس إن كان رئيس الوزراء والأغلبية البرلمانية منتمين إلى حزب مختلف عن حزب الرئيس (هذه الحالة أطلق عليها نظام «التعايش») يصبح عمل الحكومة وسلطة البرلمان فى حالة من الاحتواء يقوم بها الفريق الرئاسى داخل حدود يصعب عليها تخطيها، خاصة وأن من تقاليد الجمهورية الخامسة، أن قيادة الدبلوماسية الفرنسية وسياسة الدفاع تظلان من «اختصاص» الرئيس -أى تدخلان فى مجال الامتيازات «الملكية»-.

يتفادى الدستور الأمريكى من كل تلك العقبات المحيرة، لأن الرئيس (الذى هو فى الوقت ذاته رئيس الحكومة) يتم انتخابه عن طريق عملية معقدة شديدة التباين من الاقتراع العام المباشر. وفيما عدا بعض الاستثناءات (التى ترجع إما إلى الظروف أو إلى كاريزما شخصية خاصة) وبشكل عام لا يكون اختيار الرئيس حقيقة «شعبيا» فلا يتولد عنده الإحساس بأنه مكلف بمهمة تاريخية، مثل نظيره الفرنسى.

بالإضافة إلى ذلك فهو يواجه بكونجرس لم يتعود على أن تُملى عليه القرارات، ولا على التنازل عن بعض القطاعات «الاستراتيجية» للرئيس، سواء كانت الدبلوماسية أو الدفاع أو الاقتصاد أو التعليم أو القضاء، فكافة توجهات السياسة الأمريكية - يحددها الكونجرس بالفعل ومهما كانت الإغراءات التى قد تدعو رئيس الولايات المتحدة إلى تعديل

تلك التوجهات فإنه لا يستطيع أن يذهب بعيدًا، وإلا سرعان ما سيجد الكونجرس وقد أعاده إلى النظام الموضوع.

يبدو إذن أن توازن القوى مضمون بطريقة أفضل في الدستور الأمريكى عنه فى الدستور الفرنسى.

لكن مهما كان البنيان القانونى واضحًا فهو لا يكفى دائمًا لحماية الديموقراطية.

إذ يتعين على الرجال أن يؤدوا دورهم جيدًا داخله.

ولكن فى الحالتين -سواء فى الولايات المتحدة أو فى فرنسا- مازال الأمر يحتاج الكثير ليصبح مرضيا.

يعرف الجميع -على سبيل المثال- أن التنفيذى يمتلك -فى الدول الحديثة بما فى ذلك تلك التى تدعى أنها ديموقراطية- عددًا كبيرًا من الوسائل «يخفى» بها عن التشريعى جزءًا من نشاطه الحقيقى؛ فهو يستطيع -على سبيل المثال- أن يحفظ بعض الملفات الحساسة على أنها «سرية» لأسباب متعلقة بالأمن (التسمية الشائعة هى من «أسباب أو أسرار الدولة») أو لاحترام الحياة الخاصة. كما يمكنه -على العكس من ذلك- أن يجعل بعض القرارات الهامة «تبدو عادية» (وهى التى تستحق مناقشة علنية) فيمررها على أنها قرارات إدارية روتينية. كما يمكنه أخيرًا (وهى فرصة لا تفوته أبدًا) إعطاء ردود كاذبة عن قصد على

أسئلة أعضاء السلطة التشريعية أو لا يحيطهم علمًا سوى بجزء بسيط للغاية من المعلومات التي في حوزته.

من مصلحة أعضاء التشريعي إذن أن يكونوا على أكبر قدر من اليقظة في الرقابة التي من المفروض ان يمارسوها على أعمال التنفيذي.

الملاحظ أن ذلك هو أبعد شيء يحدث في الواقع.

ذلك لأن التنفيذي، من جهة يعرف ما الذي يتعين عمله لتفتر عزيمتهم.

ومن جهة أخرى، لأنهم ليسوا دائمًا على درجة من الكفاءة التي تؤهلهم ليتفادوا الوقوع في الشراك التي تنصب لهم.

هكذا تخلى النواب والشيوخ في فرنسا تدريجيا، بمحض إرادتهم منذ بداية الجمهورية الخامسة، عن تحمل أعباء الدور الذي انتخبوا لكي يؤدوه، ولما كانوا منتمين للوسط ذاته الذي ينتمي إليه أعضاء التنفيذي ومتخرجين من نفس المدارس العليا ومرتبطين معهم بأواصر من المشاركة قد تصل إلى درجة التساهل، فهم لم يعودوا يجرؤون على المجابهة. نلاحظ ذلك جيدًا، على وجه الخصوص، فيما كان يسمى في الماضي «مناقشة» الميزانية - وهو لم يعد كذلك. المستندات التي تسلمها الوزارة المسئولة عن الميزانية للنواب، وهي غير كاملة وغير مفهومة، لا تسمح لهم بتكوين رأي موضوعي عن ميزانية الدولة ولا أن تُوجه بالتالي بما يجب لتطور الأمور وفي نهاية الأمر تحترم الوزارة أو لا

تحترم إرادة النواب المنتخبين، تنفذ أو لا تنفذ التعهدات التى قطعتها على نفسها - أى وباختصار، تفعل ما تشاء ولا حتى تهتم بإخفاء ذلك.

فى الولايات المتحدة، تؤدي «اللجان البرلمانية» عملاً أكثر إتقانا وبالتالى يكون أداء التشريعى لمهمته على وجه أفضل أى تحديد سياسة البلاد وأيضًا مراعاة ألا يقوم التنفيذى بأداء سياسة مختلفة. ومع ذلك فإن أعضاء التشريعى -وهم ليسوا أكثر كمالا فى المتوسط من الشخص العادى- يميلون أحيانًا إلى إعطاء أهمية أكبر لمصالح ناخبيهم (ومصالح المجموعات «العرقية» التى ينتمى إليها هؤلاء) عن مصالح الأمة بأكملها. يترتب أحيانا على ذلك حالات من عدم التناسق فى دبلوماسية الولايات المتحدة - أو فى الطريقة التى يحاول هذا البلد العمل بها داخليا، على محاربة عدم المساواة الاجتماعية.

إذا عدنا إلى مستوى المبادئ - نجد أن الديموقراطية «البرلمانية» (أو «التمثيلية») معرضة لأنواع متعددة من اختلال الأداء.

بعضٌ من هذا الخلل قابل بسهولة للإصلاح، أما الآخر فهو لن ينصلح أبدًا طالما أن «الطبيعة» البشرية (مهما كان مدلول هذا التعبير) هى على ما هى عليه.

هل يتعين إذن أن نستخلص من ذلك مع منظرى إعادة الملكية (Restauration) [إدموند بورك، جوزيف دوماتر، لوى دو بونالد] أو

مع خلفهم البعيد كارل شميت[4] أن النظام البرلماني نظام فاسد في جوهره؟

كلا بكل تأكيد. لم يَقد التنديد بـ«حدود» نظام كهذا أو بـ«عدم كفاية» البرلمانيين (مثل عدم الكفاءة أو عدم الضمير، إلخ) منذ قرنين إلا في مساعدة الشعوبية اليمينية المتطرفة -وهو ما يعتبر الدخول في لعبة الدكتاتوريين الجدد.

هل يتعين -على أقل تقدير- الاعتراف «بتدني» الديموقراطية «التمثيلية» بالمقارنة بالديموقراطية «المباشرة» ؟

هذا غير مؤكد البتة. قد نكون متسرعين لو تجاهلنا أن الديموقراطية المباشرة لم توجد قط سوى في دول في حجم قرى كبيرة ومقابل إخضاع جزء كبير من السكان لنظام الرق. من ذا الذي يريد اليوم إحياء سياق كهذا ؟ لا أحد. ولا حتى روسو الذي يعتبر إلى يومنا هذا أكثر مؤيدي الديموقراطية «المباشرة» حماسة (وأكثرهم مصدراً للنقل عنه).

لنفتح الكتاب الذي يسمى *العقد الاجتماعي* وعنوانه الدقيق هو *سياسة العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي*. هذا الكتاب الذي طبع في امستردام في أبريل 1762 وصودر في فرنسا في شهر مايو التالي

4. راجع على وجه الخصوص:
Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

وحُكم عليه من برلمان باريس فى التاسع من يونيو وأُخرق فى الحادى عشر منه وأحرق من جديد فى التاسع عشر فى جنيف، هذا الكُتيِّب ذو السمعة المريرة يحتوى على نقد لا يرحم لم يوجه مثله أبدًا (من وجهة نظر «يسارية») للنظام «التمثيلى»، وهو المتضمن فى الفصل 15 من الكتاب III).

يرى روسو أن «الفتور في حب الوطن ونشاط المصلحة الخاصة وضخامة حجم الدول والفتوحات وأخطاء الحكومة دفعت إلى ظهور تصور طريق النواب أو ممثلى الشعب فى جمعيات للأمة». إلا أن هذا «الطريق» سئ من بدايته لأنه قائم على لا معقولية فلسفية - قانونية: لا معقولية أن أحد الأفراد يستطيع «انتداب» وبالتالى أن «يتنازل عن» حريته - وأن يتنازل شعب عن «سيادته». «لا يمكن للسيادة أن تمثل للسبب ذاته، لأنها لا يمكن أن تنتدب؛ إنها متمثلة فى جوهرها فى الإرادة العامة والإرادة لا تمثل أبدًا: إنها تكون بنفسها أو تكون شيئًا اخر: ولا يوجد وسط قط».

النتيجة النظرية المترتبة على ذلك هى: «لا يمكن أن يكون نواب الشعب إذن ممثليه، إنهم ليسوا سوى مفوضيه (commissaires) ولا يستطيعون الفصل فى أى شىء بشكل نهائى. أى قانون لا يصدق عليه الشعب شخصيًا باطل، إنه ليس قانونًا». (نسجل هنا بشكل عابر مصدر التعبير الوارد فى هذا النص وهو «مفوض الشعب» وهو الذى سيعود إلى الظهور فى روسيا عام 1917 فى التجربة -قصيرة الأمد والتى

اختفت بعد ذلك- للديموقراطية «المباشـرة» وهـى: «السـوفييتيات» أو «مجالس» العمال والجنود).

يلى ذلك تطبيقٌ تاريخى يستهدف بوضوح استثارة رفات مونتسـكيو فى قبره (توفى قبل سبعة أعوام) والذى يَكِـنُ لـه روسـو -للأسـباب المعروفة- عداءً شديدًا: «يعتقد الشعب الإنجليزي أنه حر. وهو فى ذلـك واهم جدًا: فهو ليس كذلك سوى فى أثناء انتخابه أعضاء البرلمان: فمـا أن ينتخبوا يصبح الشعب عبدا، إنه لا شيء. وخلال اللحظات القصـيرة التى يمارس فيها حريته، استخدامه لها يجعله يستحق بالفعل أن يفقدها».

وكما لو أن التفكير فى مونتسكيو قد ذكره أيضًا بإحدى النظريـات التى كان هذا الأخير يدافع عنها، يواصل روسو كلامـه علـى الفـور: «فكرة ممثلى الشعب فكرة حديثـه: وصلتنـا عـن طريـق الحكومـة الإقطاعية، أى من تلك الحكومة الظالمة والسخيفة التى تهدر فيها كرامـة الجنس البشرى وحيث تكون فيها كلمةُ "بشر" هى العار بذاته».

لابد وأن كاهل الفرنجة يتحمل الكثير.

ثم نصل فى النهاية إلى أغرب جزء من هذا الفصـل الغريـب أى خلاصته. لا يراوغ روسو المشكلة، فهو على يقين من أن الديموقراطيـة «المباشرة» تفترض، لكى تقوم، بعض الشروط الفنيـة (منـها الصغـر الشـديد نسـبيا لأرض الوطـن؛ وبالنسـبة للمواطنيـن، حـب شـديد لـ«الفضيلة» مضاف إليه كثير من الوقت الحر). كما أنه على يقين مـن

ان هذه الشروط يصعب ان تجتمع فى الدول الحديثة، ولم تقم سوى مرة واحدة فى التاريخ، فى زمن «المدن» الإغريقية - وكان أهلها يتمتعون بوقت الفراغ المطلوب لأشغالهم السياسية لأن الحياة فى «المدينة» كانت تعتمد كلية على عمل الرقيق.

«ماذا ! هل الحرية لا تقوم سوى على الرق ؟ جائز ...» تلك هى الإجابة السهلة التى يعطيها لنا روسو، ثم يضيف «الطرفان يلتقيان» كما لو ان الرق -إذا أمعنا الفكر جيدًا- فيه بعض الفوائد.

إنها لحظة من الحنين إلى ماض كله أوهام ذهنية.

عدم استقرار كامل.

ثم يدرك روسو أنه تخطى الحدود فيراجع نفسه. «لا أعنى بذلك كله أنه يتعين أن يكون لنا عبيد ولا أن حق الرق شرعى [..] كل ما أسوقه هو تعداد الأسباب التى أدت إلى أن الشعوب الحديثة التى تعتقد أنها حرة لها ممثلون ولماذا لم يكن للشعوب القديمة ممثلون».

غلط.

تنفيذى ضد تشريعى

لا يشكك أحد فى أن المواطن العادى، الذى يخرق قانونا من قوانين بلده يستوجب مثوله أمام السلطة «القضائية» ولا أن هذه الأخيرة

يتعين عليها -إن هى أرادت أن تحكم فى جو من الصفاء والـــهدوء- أن تكون فى منأى عن أى ضغط خارجي - سواء من جانب التشـــريعى أو التنفيذى.

مع ذلك فعندما يصبح المواطن «العادى» غـــير «عـــادى» بنفـس الدرجة التى كان عليها، عندما يكون مثلا عضوا هامـــا فـــى التنفيــذى، يظهر احد احتمالين كلاهما فى الضلال سواء.

إما أن يحدث - كما رأينا فى الولايـــات المتحـــدة عـــام 1998- أن السلطة القضائية الممثلة فى «وكيل مستقل للنائب العام» غير منزه عـــن الميول الحزبية (الجمهورى كينث ستار) يطارد بكافة الوسائل (بما فيـــها أكثرها إثارة للتساؤلات) أحـــد المـــهتمين (الرئيـــس الديموقراطـــى بـــل كلينتون) عاملا قبل كل شيء على هدم مستقبله السياســـى - عندئـــذ لا تلبث العملية القضائية أن تورط نفسها فى منطـــق ثـــأرى «vendetta» (وهو شيء يؤسف له لأنه كـــان يتعيـــن -فيمـــا يتعلـــق بـــالمضمون- الاقتصاص من الرئيس كلينتون بما أنه كان قد أذنب بتعطيل العدالة.

أو يحدث أن يعمل «المتهم» علنا على الانسحاب من أمام القضـــاء، وأن يحاول التنفيذى بأكمله حمايته من أى ملاحقات بل وإلـــى الضغـــط على القضاة -وهى عملية ليست صعبة ما دامـــوا غـــير منتخبيـــن ولا مختارين بالاقتراع ولا يزال معظم القضاة - فى معظم الديموقراطيـــات- معينين بواسطة السلطة التنفيذية (وقابلين للعزل بواسطتها).

تعتبر تلك الحالة الأخيرة أكثر من سابقتها إثارةً للصدمة سواء على المستوى القضائى أو على المستوى الأخلاقى - وهما تتداخلان جداً هنا فيما بينهما.

لاشك أن أعضاء التنفيذى -موظفين ووزراء- يؤدون عملا صعبا على المستويين *السياسى* (أمام السلطة التشريعية، التى تحدد إن كانت تصرفاتهم تتفق مع التوجيهات التى حددتها) *والجنائى* (أمام السلطة القضائية التى تفصل فى أمور تتعلق بالمواءمة مع القوانين السائدة).

ولكن -وعلى الرغم من كل شيء- فإن تلك المسئولية المزدوجة ليست مفرطة فى شيء، إذ تعتبر النتيجة الحتمية لواقع أن أى عضو من أعضاء التنفيذى، حتى لو لم يكن له سوى جزء متناهى الصغر من السلطة، فهو يظل يمتلك منها أكثر من أى مواطن «عادى» ويتعين عليه إذن أن يكون على استعداد لأن يبرر فى كل لحظة استخدامه لتلك السلطة أمام المواطنين «العاديين» (تعاظم «الواجبات» هنا، ليس إلا مقابل «الامتيازات»).

صحيح أنه يوجد اعتراض كثيراً ما يدفع به على هذا الاستدلال، إذ يقول المعترض: لو أن أحد الموظفين خرق القانون خلال تأديته لوظيفته فذلك يرجع فى أغلب الأوقات إلى تلقيه أمرا بعمل ذلك - أو لأنه لا يستطيع التفادى من ذلك إن كان يريد تنفيذ الأوامر التى تلقاها، أو باختصار، لأن وضعه الداخلى فى الهياراركيه يؤدى به إلى اختيار واحد.

إن كان مثل هذا الاعتراض قائما على أسس سليمة فسيترتب على ذلك فى الواقع العملى أن أى موظف لن يكون أبدًا مذنبًا فى شىء ويكفيه للهروب من العدالة (لا من الضمير) أن يختبئ وراء الأوامر العليا. الوزير ذاته -فى نهاية الأمر- الذى قد يكون أعطى الأمر المخالف -يستطيع أن يتوارى خلف رئيس الحكومة- وهذا الأخير خلف «أسرار الدولة»، أو «مصلحة الوطن» أو «المصالح العليا للأمة».

لمثل هذه الحجة مصداقية نسبية من وجهة النظر القانونية - على الأقل فى حالة لو أننا تمسكنا بالتأويل «الوضعى» بل والـ«صورى» للقانون وللحقوق بشكل عام. يجب أن نسلم أن، من وجهة النظر الضيقة جدًا تلك، ضيقة ولكن مفهومة حتى داخل تلك الحدود المحددة، سيكون من الظلم معاقبة موظف وجد نفسه مضطرًا لمخالفة القانون حتى لا يفقد وظيفته (على حين لن يعاقب الموظف الأعلى درجة الذى أدت توجيهاته إلى أن يسلك مرءوسه الطريق غير الشرعى).

أين يوجد العدل إذن ؟

فى هذه الحالة أرى أنها فى معاقبة الاثنين: المرءوس لأن تصرفه كان خاطئا عندما كانت أمامه فرصة (وأخلاقيا، واجب) عدم الطاعة، والرئيس أيضًا لأنه دفع مرءوسه إلى تصرف خاطئ.

هل سيقال إنه من القسوة أو من السهولة الكبيرة أن تعتب على موظف لأنه لم يطع رئيسه. ونحن نعلم أن بعض صور العصيان -فى

منطق تلك «الوحوش الباردة» التى هى الدول الحديثة، التى لا ترحـــم- قد تتبعها عمليات انتقامية خطيرة ؟ قد يكون لاعتبارات من هــذا النــوع بعض الجوانب المثيرة للاهتمام من وجهة النظر السيكولوجية، إذ هـــى تفسر لماذا «ينصاع» بعض الموظفين، إلا أنها غير ذات قيمة أخلاقيـــة، ذلك لأنه من الواضح أنه إن كان واقع الرغبة فى تفادى ضـــرر مـــادى بعدم الامتناع عن ارتكاب عمل غير قانونى، قد يؤخذ به كظرف تخفيفـى لهذا العمل – فلن يوجد أحد ليحترم القوانين.

الجدل الدائر حول هذا الموضوع لا يمكن أن يوضح بـــأفضل مـــن تلك «القضية» التاريخية المعاصرة وهى القضيـــة التـــى رفعـــت ضـــد موريس بابون فى عام 1997 لمشاركته فى جرائم ضد الإنســـانية، ولمـــا كانت الوقائع المعنية تعود إلى فترة الاحتلال الألمانى، فقد دفع صـــاحب الشأن -الذى كان أمينا عامًا لمحافظة الجيروند- بأنه لم يكن سوى أحـــد التروس فى الة الإدارة الفرنسية التى كانت مضطـــرة بدورهـــا -بســـب الهزيمة- إلى الانصياع لأوامر السلطات الألمانية، ولا يســـتبعد علـــى العموم أن يكون المحكمون قد وضعوا هذا الاستدلال فى حسابهم بما أنـــه لم يحكم على بابون فى نهاية الأمر سوى بحكم اعتبره جزء من الـــرأى العام مخففا جدًا.

إلا أن النقطة الهامة هى أنه حكم على بابون، أى ان محاجتـــه قـــد رفضت فى موضوعها. يرجع ذلك إلى سبب وجيه: كـــان فـــى مقـــدور بابون -مثلما فعل اخرون- أن يستقيل فى أى وقت من الأوقـــات (حتـــى

دون مخاطرة كبيرة) حتى لا يضطر إلى إطاعة أوامر هي في الوقت ذاته غير قانونية وغير أخلاقية.

أضيف للتدقيق: أعني بكلمة أمر «غير شرعي» أمرًا غير شرعي «في ذاته» وهو الأمر بالقبض على يهود من أجل نقلهم إلى معسكر اعتقال. أنا لا آخذ في الاعتبار هنا واقع ان الأوامر الصادرة لبابون من رؤسائه الهيراركيين (فرنسيين) أو، من السلطات الألمانية مباشرة، كانت في جميع الأحوال غير شرعية، بما ان الأول كانوا يتبعون حكومة أمر واقع، هي حكومة المارشال بيتان، التي لم تكن تحظى بأي شرعية[5] وأن الألمان كانوا يمارسون ببساطة حق الطرف الأقوى، حتى في حالة لو أن الأمر الذي تلقاه بابون كان صادرًا من رئيس مباشر يمارس سلطاته بصورة شرعية، بل في إطار «دولة قانون» (احتمال غير واقعي) وكان سيعتبر مذنبًا أيضًا لإطاعته تلك الأوامر.

لا يمكن الادعاء إذن بأن الجدل الذي أثارته قضية موريس بابون لا يؤدي إلى حل.

لهذا الجدال حل، ويرجع هذا لسببين.

---

5. حكومة المارشال بيتان التي عرفت باسم «الدولة الفرنسية» أو «نظام فيشي»، انبثقت من تصويت لبرلمان أعطاه «كافة السلطات». لم يكن الدستور الفرنسي للجمهورية الثالثة يتضمن ما يأذن للبرلمان بمنح «السلطات الكاملة» لأي فرد كان وتحت أي ظرف. عملية التصويت المذكورة لم تتم إذن على أي أساس شرعي

لأننا أولا وبكل بساطة بصدد نقاش حول تصورين للقانون: تصور «صورى» (الذى يعتبر واقعة إمكانية أن يكون أحد الأشخاص «مجبرا» من شخص آخر على القيام بعمل غير شرعى أمرا حاسما) وتصور أقل تضييقا للأمور (أو قل إنه أكثر قربا من روح القانون عن نصه) يرى أن أحدًا لا يستطيع أن يبرئ نفسه بأن يدعى أنه وقع تحت «ضغوط» خارجية. إلا أن هذين التصورين ليست لهما قيمة متساوية. يفتح التصور الأول الباب على مصراعيه أمام كافة أنواع السوء؛ والثانى - وحده - يمكنه ضمان سيادة القانون. ولذلك يكون من مصلحة القانون إذن تفضيل التصور الثانى على الأول.

ثم، حتى لو أخذنا النقاش الدائر على أنه نقاش بين القانون والأخلاق، فإن مثل هذا النقاش لن ينتهى سوى لصالح الأخلاق. لاشك أن لا السياسة ولا القانون هما مجرد «ملحقات» للأخلاق. إلا أن هذا لا يمنع أن الأخلاق هى المصدر الوحيد الممكن للحق - المصدر الذى يغوص فيه القانونيون كما يقول رونالد دووركن[6] كلما طرحوا الأسئلة على أنفسهم حول الحق وكلما أرادوا تنقيحه أو إكماله أو إن هم اضطروا للفصل بين قاعدتين قانونيتين تبدوان متناقضتين.

لهذا السبب المزدوج لا يصح الاستشهاد بالبنية الهيراركية التى تتشكل منها أى سلطة كحجة تسمح للعاملين فى التنفيذى بالفكاك -عند

---

6. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. fr., Paris, PUF, 1995, p 58-59.

ارتكاب الخطأ- من يد السلطة القانونية (كما هو الحال أيضًا بالنسبة «للأخطاء في التنفيذ» أو «حالات الإهمال» التي سيتكرر التذرع بها إلى أبد الآبدين، وهي بتعريفها ذاته متضمنة في كل ممارسة إدارية، فهي لا تعتبر -بالنسبة للمسئولين عن جهاز خدمة عامة- ذريعة يمكن أن تسمح لهم بالهروب من اتهام بـ«الإهمال» تحت أي ظرف من الظروف).

لا يوجد ممثل واحد للدولة فوق القانون.

القاعدة ليست جديدة.

إلا أنه من الضروري التذكير بها خاصة وأن «إجرام الدولة» -الإجرام الذي وضع تصوراته ونظمته ونفذته الدولة أو موظفوها- قد اتخذ أبعادًا غير مسبوقة في قرننا هذا، وأنه يظل في كثير من الأحيان دون قصاص وأنه حتى يومنا هذا يوظف -وفي بعض الأحيان على الرغم منهم- مدافعين عنهم يقفون في جانب الذين يجدون أن «القضاة "يزودونها" حبتين»[7].

---

7. ما أن فرغت من هذا الفصل حتى نشر في بداية 1999 كتاب دانيال بن سعيد: *من هو القاضي: لكي ننتهي من محكمة التاريخ* Daniel Bensaïd, *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'histoire* (Fayard)

بصرف النظر عن التقدير الذي أكنه للأعمال السابقة لمؤلف يبدو أن هذا الكتاب ينطلق من أوله حتى آخره من فكرة خاطئة. كلا! الممارسة الحرة لسلطة القضائية لا تستهدف (وليس من آثارها) القضاء على النقاش السياسي الحق: إنه يقع على مستوى آخر بكل تأكيد، إلا أن التعايش بين المستوى «السياسي» والمستوى «الجنائي» هو واقع يتعين قبوله وهو لا يمس قط -بل على العكس- قواعد اللعبة الديموقراطية (ديموقراطية بدون قضاة ليست ديموقراطية) كلا! في النهاية ليست «محكمة التاريخ» *قطعًا* - أسوأ محكمة ممكنة. ألا تقوم أحكامنا الأكثر عدلا على ماضينا -سواء الفردي أو الجماعي- على أي شيء آخر غير البعد الزمني؟

لو أردنا أن يتوقف هذا الإجرام من التهرب من القصاص بل لو أردنا، بأفضل من ذلك، أن يتوقف تمامًا، فلا يوجد سوى طريق واحد: هو «دولة القانون».

«دولة القانون» ليست شيئًا آخر سوى دولة يعرف كل مواطن فيها أن حريته محمية بالقوانين.

أى، وبقول آخر أيضًا، دولة يكون فيها مبدأ «الفصل بين السلطات» محترمًا بأكبر قدر ممكن من الدقة. حتى لو خاطرنا برؤية القضاة «يزجون بأنفسهم» يوميا «فيما لا يعنيهم» مثلما يقول خصومهم.

ـ 4 ـ

الحرية فى موضع جدل

سمح الفصلان السابقان بأن تكون إحاطتنا ببعض الجوانب الهامة لتصور «الحرية» أكثر دقة.

نحن نطالب، من ناحية، الحكومة الديموقراطية أن تؤمن، مع حرية التعبير (التى تنبع منها الحريات الأساسية السياسية الأخرى) أن يسود كل من التسامح والعلمانية.

ومن ناحية أخرى نطالبها بإقامة «دولة القانون» بأن تحترم هى ذاتها (وجعل الآخرين يحترمون) مبدأ «الفصل بين السلطات» - وهو الضمانة الوحيدة للمواطن فى ألا «يكون مقهوراً» من السلطات العامة.

جميعُ مناصرى الديموقراطية متفقون على أن أى نظام جدير بهذه التسمية مطالب بأن يلبى هذا المطلب المزدوج.

إلا أن الديموقراطية التى قمت الآن بوضع خطوطها العامة ليس لها مناصرون فقط.

لها خصوم أيضًا. نوعان من الخصوم، حتى نكون مدققين - وهم يتشككون معا - كلٌ بطريقته - فى الصلة المتميزة التى تؤكد الديموقراطية أنها تربطها بالحرية.

أنوى دراسة اعتراضاتهم فى هذا الفصل

مؤدى الاعتراض الأول هو نفى أن تكون الحرية، «فى المطلق»، أعلى «القيم» وتستأهل بالتالى الحماية.

والثانى هو نفى أن تكون الديموقراطية أصلح النظم لازدهار «القيمة» المذكورة.

هل الحرية خير ؟

عن أول الاعتراضين.

لنلاحظ أولا أن ذلك الاعتراض يُدفع به فى سياقين متباينين تمامًا.

لن أتوقف هنا عند الطريقة التى يعترض بها معتنقو «الفاشية» أو «الأصوليون» من كافة الأديان، على الحرية، فالواقع أن هؤلاء وأولئك لا يستهدفون سوى إقامة دكتاتورية (علمانية أو دينية ثيوقراطية). إلا أنه من الصعوبة بمكان إقامة نقاش مع مؤيدى الدكتاتورية لأن اقتناعاتهم الأساسية غير قابلة للفهم من أى شخص يود التمتع بأقل قدر من الحرية فى حياته اليومية. نلمس هنا مسألة متنامية الأبعاد عبر عنها بوضوح

ريتشارد رورتي[1]، وهي لا تخرج عن كونها مسألة حدود العقلانية: لا توجد للأسف حجة «متعالية» تسمح بالإثبات النهائي لماذا تُفضَل الديموقراطية على عكسها. خياراتنا في الغرب واضحة: ومع ذلك لا توجد «ديالكتيكية» واحدة -مهما كانت دقيقة- تستطيع أن تمكننا من فرضها على الذين -سواء الفاشيستيين أو الأصوليين- لا يشاركوننا معتقداتنا الأساسية.

ومع ذلك يستطيع الاعتراض ذاته الموجه إلى الحرية هذه المرة أن يتخذ صياغة أكثر جدارة بالاحترام. هذه الصياغة، التي تقبل فتح باب المناقشات، هي التي نعثر عليها في الفلسفة الإغريقية في صورتين متباينتين: صورة راديكالية عند أفلاطون، وأخرى أكثر اعتدالا لدى أرسطو.

---

1 بالنسبة لرورتي تفوق الديموقراطية «بيّن» بداته ولا يمكن اثباته بطريقة «أكثر وضوحًا» من أي «استدلال» سياسي. هذا ما يشرحه في نص يرجع إلى 1984 بعنوان «أولوية الديموقراطية على الفلسفة»، والذي استعاده ريتشار رورتي في.

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (*Philosophical Papers*, t. I), Cambridge, Cambridge University Press, 1991; trad. fr., *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Paris, PUF, 1994.

عاد رورتي مرة أخرى إلى هذا الموضوع ذي الاتجاه «البراجماتي» في:

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America (Cambridge, Havard University Press, 1988, p. 30)

في هذا الكتاب يستوحي رورتي من ديوي قوله. إن أهم فضائل الديموقراطية هو في نفس الوقت. «أنها تتسبب في مقدار أقل من الآلام عن أي نظام آخر» وأن هذا الاعتقاد غير قابل للاستنتاج من أي مقدمة معتقبة أكثر «يقينا» منها.

قد يبدو مدهشا أن نعرف أن لا أفلاطون ولا أرسطو ولا أستاذهما المشترك سقراط -هؤلاء المؤسسون للتراث الفلسفى الغربى- كانوا من مناصرى الديموقراطية. إلا أن الأدهش هو أن ثلاثتهم نددوا بالأخطار التى قد يتعرض لها المجتمع السياسى من الإفراط فى الحرية، وهو ما تؤدى إليه الديموقراطية - علما بأن الديموقراطيات الإغريقية (الوحيدة التى كانوا على علم بها) كانت أبعد من أن تكون قائمة على الحرية، ولا هى حتى جعلت من الحرية أولى «القيم» بالنسبة لها.

لنتذكر أن كلمة «ديموقراطية» ظهرت فى النصوص الإغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد، للتدليل على نموذج من الحكومة «الشعبية» لم يكن مطبقا حينذاك سوى فى بعض «المدن» (*polis*) كانت تشكل دولة مستقلة، لا تتضمن سوى عدد محدود من السكان - متجمعين فوق مسلحة محدودة من الأرض.

كانت المدينة الإغريقية تستطيع إذن أن تمارس صورة من الديموقراطية «المباشرة» وكان «المواطنون» الذين كانوا يُدْعَوْن كثيرًا للاجتماع فى مكان عام واحد (*agora*)، يناقشون معا أمورا ذات اهتمام عام، ثم يلجؤون للتصويت لإصدار القوانين أو لاتخاذ القرارات التى تؤثر فى مستقبلهم المشترك. مبدأ التصويت هو مبدأ المساواة الحسابية: المواطن يساوى صوتًا، والواقع هو إذا كانت هناك «قيمة» أساسية واحدة فى المدينة الديموقراطية، فهى المساواة فى الحقوق السياسية (*isonomia*) بالنسبة للرجال «الأحرار». أما بالنسبة للقوانين والقرارات،

فتطبيقها مناط به بموظفين يعتبرون مسئولين أمــام جمعيــة المواطنيــن وكانوا يختارون فى العادة بالقرعة. وكان تكليفهم قصـــير المــدة: مــن بضعة شهور إلى يوم واحد. كانت تؤدى لعبة الاحتمـالات إذن إلــى أن كل مواطن كانت أمامه فرص كبيرة لتأدية وظيفة تنفيذية أو قضائية مــرة واحدة على الأقل فى حياته.

هذا النظام الذى قد يبدو للوهلة الأولى مناسباً للديموقراطيـــة ليــس «ليبراليا» على الرغم من ذلك، لثلاثة أسباب.

السبب الأول: لم يفكر الإغريق -مثلهم مثل كافة شعوب العصـــور القديمة- فى فصل السياسة عن الدين. كانت كل مدينة موضوعة تحـــت رعاية الهة معينة، وكل مواطن كان عليه تبجيل الهة مدينته. يكفينا مثـــل واحد للتذكير بسلطان هذه العقيدة: هو مثل سقراط. أعلن فـــى عـــام 399 قبل الميلاد عن إدانة سقراط ثم حكم عليه (بسبب رفضه أن يقترح بذاتـــه العقوبة التى يفضل تطبيقها عليه) بالإعدام لأســباب سياســية ودينيـــة لا يمكن فصلها عن بعضها. واقع الأمر هو أن المحكمة الشعبية التى تولــت النظر فى قضيته (على أساس شكاوى قدمت ضده) أخـــذت عليـــه أنـــه «يفسد الشبان» - أى أنه يحثهم على التحول عن الهـــة المدينـــة وعــن القواعد الأخلاقية التى حددها التراث.

حاول سقراط كثيرًا -فى دفاعه عن نفسه- إثبات أنه مثـــالى فـــى تدينه - دون جدوى إذ أنه لم يفلح فى إقناع قضاته بذلك. فقد اعتبر حثـــه

للشبان على التفكير بذاتهم بدلا من الانصياع للأفكار الموروثة، خرقًا للعقيدة التى كانت ترى أنه يتعين عدم مناقشة الموروثات المدنية ولا الآلهة التى كانت قائمة عليها ؛ فهو بانتقاده لديموقراطية أثينا قد انتقد الدين الذى تقوم على أساسه وإذا كان تاريخ الفلسفة قد دأب-منذ أفلاطون- على القول بأن سقراط كان على حق، إلا أنه يتعين التسليم بأن هذا الأخير قد أذنب بالفعل بارتكاب جريمة عظمى طبقا لما تنص عليه قوانين أثينا، أى أن الهامش الذى كانت تتركه الديموقراطيات الإغريقية لحرّية التعبير كان محدودا للغاية بالمقارنة بـ«معاييرنا» الحالية -على الأقل-.

السبب الثانى: كانت المعايير المحددة لصفة «المواطن» هى أيضًا تقييدية للغاية. فبالنسبة لأثينا، على سبيل المثال، كان على الفرد الذى يمكنه أن يصبح مواطنًا أن يكون ذكرًا، وُلد «حرًا» من أبوين أثينيين؛ وبالتالى توجد ثلاث فئات من الجنس البشرى لا يمكنها أبدًا أن تشارك فى المواطنة، وهى: النساء والأجانب والعبيد.

لا يُعَد إقصاء *المرأة* من ساحة العمل العام سمة يختص بها اليونان ولا حتى الحضارات القديمة. بل هو نوع من الأفكار المسبقة التى ستستمر قائمة لفترة طويلة، بما أن حق التصويت لن يمنح للنساء فى معظم الديموقراطيات الغربية سوى بعد الحرب العالمية الثانية وأنه أبعد من أن يكون مقبولاً بشكل عام خارج الغرب.

إقصاء *الأجانب* يعود هو الآخر إلى فكر مسبق وواسع الانتشار. إلا أنه يتعين علينا أن نسجل أن الأجانب المقيمين فى أثينا كان يعترف لهم -بدلا من وضعية سياسية أو مدنية ما- بوضع اجتماعى هو أبعد من أن يكون تافها، بما أنه كان يسمح لهم بممارسة مهنتهم: أى وظيفة الـ«métèque» وهو تعبير لم يكن يتضمن فى معناه أى شبهة تحقير.

إما عن إقصاء *العبيد* فهو أسوأ الفئات الثلاث بما أن الرقيق كانوا، على الرغم من وجود إجراءات لعتقهم، مجردين ليس فقط من أى نوع من الحقوق بل من صفة الكيان البشرى ذاتها، إذ كان استمرار الديموقراطية معتمدًا على ذلك. إذ كيف يمكن للرجال «الأحرار» أن يجدوا عمليًا الوقت المطلوب للمشاركة فى الاجتماعات العامة، لو لم توجد تلك اليد العاملة القابلة للتشكيل والتسخير كيفما يراد لها؛ ومن أين لهم أن يجدوا الوسائل المالية الضرورية لممارسة بعض المهام الرسمية؟ لا غرو إذن، فى مثل تلك الظروف، أن نجد أرسطو قد اضطر أن يكرس للرق الصفحات الأولى من كتابه «سياسات» (الكتابI، 1253 b- 1255 b). استهدفت تلك الصفحات -قبل كل شىء- تفنيد وجهة النظر (التى شاعت فيما يبدو فى القرن الرابع قبل الميلاد) القائلة إن الرق ليس قدراً «طبيعيًا» (*phusei*) كما كان يعتقد حتى ذلك الوقت.

لم تكن الديموقراطية «المباشرة» كما كان يمارسها الإغريق ممكنة، لأن السكان كانوا قليلى العدد ويحتلون فى تجمعهم مساحة محدودة من الأرض فقط، وإنما هى كذلك أيضًا (كما رأى رُوسو بوضوح) لأن

المواطنين كانوا معفيين تماما من هَمّ كسب قوت يومهم وأن كلمةُ العمـل كانت محملة فى المجموع بمعنى تحقيرى ولأن اليـد العاملـة «بـدون مقابل» كانت متوافرة وهى التى يوكل به إليها بقـدر كبـير مـن عـدم المبالاة، خاصة وأن اليد العاملة فى المدن الإغريقية كانت مـن أصـول أجنبية مما كان يدعم الأسباب الدافعة لإقصائها مـن أى مشـاركة فـى الشئون العامة، بل من تصور «البشرية» ذاته.

مجمل الأمر إذن هو ان الديموقراطية اليونانية هى أبعـد مـن أن تكون ديموقراطية «للجميع» بل هى «أوليجاركية» أو حكم القلة وهـى لا تسمح «لنخبة» صغيرة من التمتع بالحرية إلا لأنها تقـوم علـى القمـع اللامحدود لعدد أكبر بكثير من البشر.

وأخيراً: *السبب الثالث*: لما لم يكن موظفو التنفيذى مزودبـن فـى المدن الإغريقية - فيما عدا بعض الاستثناءات- سوى بقدر صغير للغاية من السلطة - فقد كانوا فى قبضة التشريعى بالكامل. تسبب هذا الغيـاب للفصل الحقيقى بين السلطتين فى وجود خطر دائم، هو خطر أن يمـارس «حزب» الأغلبية فى مجلس الشعب نوعا مـن «الديكتاتوريـة» علـى المدينة.

وبناء عليه فمن الممكن ببساطة تلخيص الديموقراطية اليونانية فـى تاريخ صراع جماعات لا ينتهى بين حـزب «أرسـتقراطى» وحـزب

«شعبى»، حول السلطة المطلقة. لنتوقف مع ذلك هنا -دون أن ندخل فى التفاصيل الخاصة بتلك السلطة المطلقة- أمام واقع كانت له آثار قوية سواء بالنسبة لتاريخ الفلسفة أو بالنسبة للديموقراطية، وهو واقع أن لا سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو أدى أى دور فى الجانب «الشعبى».

لاشك أن «الحزب» الأرستقراطى فى أثينا لم يخطط أبدًا، للانقلاب على الديموقراطية. كانت لمثل هذه الحركة الهدامة آثار خطيرة - كما أثبت ذلك الحكم على سقراط بالموت لمجرد الاشتباه فى أنه أبطن أفكارا من ذلك النوع. «الحزب» الأرستقراطى مجبر على قبول قانون المدينة إلا أنه حدد لنفسه هدفاً هو التفادى من أن تتحول «الديموقراطية» إلى «ديماجوجية» أى منع القطاع الأكثر «فقرا» أو الأكثر «شعبية» بين المواطنين من ان تكون له اليد الطولى على ذلك المجلس.

موضوع اللعبة هنا يدخل فى نطاق «الانشقاق»: «انشقاق» بين ما يُسمى بالـ«شعب» من جهة و«العامة» من جهة أخرى. فى ذلك الوقت أيضًا كان حكم الشعب بالشعب شيئاً يصعب على الأرستقراطية التسليم به. أما حكم الشعب بـ«العامة» فقد كان غير محتمل على الإطلاق.

أى وبكلمات أخرى كان قطاع صغير من جماعة المواطنين الأثينيين يعمل على إبعاد أغلبية هذه الجماعة عن الحكم إذ أن ذلك القطاع الصغير كان يرى تلك الأغلبية أدنى من الناحية الاجتماعية وغير كفء من الناحية الفكرية. كان أفلاطون منتميا لهذا القطاع الصغير. ولذلك فإن الإدانة الأفلاطونية للديموقراطية تعود فى جوهرها إلى هذا

الوضع الفكرى الذى كان عليه أفلاطون - وهى «أكثر الإدانات قسوة» على الإطلاق لهذا النوع من الأنظمة حسبما يقول ليوستراوس[2].

ماذا يقول أفلاطون ؟ إن عيب الديموقراطية الأول يأتى -كما أشار إلى ذلك سقراط- من أن القرارات تؤخذ فيها على أساس معيار صورى (أغلبية الأصوات) وليس على أساس الكفاءة أو المعرفة. يترتب على ذلك أن فكرة «عادل» و«غير عادل» وأيضا فكرة «الخير» و«الشر» أفرغت من مضامينها بالكامل. وبما أن سلوك المواطنين لا يخضع فيها لأى قاعدة فإن «حرية» كل فرد تتدهور لتتحول بسرعة إلى «تسيُّب». وإن مثل هذا الوضع يؤدى على الفور إلى خطر وقوع «الفوضى»، وهى مُخاطرة لا تستطيع المدنية الفكاك منها سوى باللجوء إلى «الاستبداد» أى إلى أسوأ صورة يمكن تصورها للحكم. (الجمهورية، الكتاب III، 555 b - 562 b).

ترياق مثل هذا الانحراف موجود. يرى أفلاطون أنه يكمن فى اختيار مقابل على الناحية العكسية تماما التى تقوم عليها الديموقراطية: أى اختيار عدم ائتمان الحكم إلا على الذين «يعرفون» «المدينة الفاضلة» التى تصفها الفصول من IV إلى VII من كتاب *الجمهورية* مقسمة إلى ثلاث طبقات مرتبة فوق بعضها بكل دقة. عند القاعدة توجد الطبقة

2. Leo Strauss. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959), trad. fr., Paris. PUF 1992, p 40.

الأكثر تعداداً طبقة «العمال» – التى يتعين إقصاؤها من أى مشاركة فى الشئون العامة. تقف على مستوى أعلى طبقة أقل عددا هى طبقة «المحاربين» المكلفة بالدفاع عن المدينة. وعند القمة توجد الطبقة الأقل عدداً من «الفلاسفة – الملوك».

المناداة بان تكون الكفاءة هى المعيار الأوحد للمقدرة على الحكم يعنى فى واقع الأمر أن الفلاسفة يصبحون الحكام بما أن الفلسفة هى صورة المعرفة العُليا تلك التى تجمع المعارف جميعًا. الأرستقراطية التى يحلم بها أفلاطون هى إذن أرستقراطية المعرفة أو كما نطلق عليها اليوم «الخبرة». ولذا نستطيع أن نعتبرها دون مغالاة السلف الأول لكافة الصور الحديثة للتكنوقراطية.

بالنسبة لأرسطو (علما بأنه ليس أرستقراطياً ولا أثينيًا) فنقده للديموقراطية يقوم على فكرة قريبة جدًا من سقراط وأفلاطون. الديموقراطية خطيرة لأنها تسمح لأغلبية الشعب أن تهيمن؛ ولكن بما أن أغلبية الشعب علمها قليل، فهى مدفوعة بالطبع لمسايرة أدنأ الغرائز. فيما عدا ذلك النقد فالحالة التى عليها النص الذى نعرفه تحت عنوان *سياسات* من فجوات وبسبب استحالة قراءته فى عدة أماكن – تجعل من الصعب تأويل فكرة أرسطو تأويلا سليما.

يبدو أن أرسطو يميز ثلاث صور «مستقيمة» للحكم أو للدستور (*politeia*): الملكية والأرستقراطية وما يسميه مرة أخرى بوليتيا

politeia وهو التعبير الذى ترجم عندئذ بـ«الجمهورية» أو بـ«الحكومة الدستورية» – وثلاثة أشكال «فاسدة» التى هى «انحرافات» للثلاثة الأول وهى: الاستبداد وحكم القلة (الأوليجاركية) والديموقراطية (سياسات، كتاب III، 1279 a).

مازال المعلقون يتناقشون حول مسألة إن نعرف أن كان يفضل الأرستقراطية أو «الحكومة الدستورية». إلا أن الفرق بينهما بسيط للغاية وذلك لأنه إذا كانت تلك هى «حكومة الأفاضل» (أى الأكثر «فضيلة» أو -وهو الشيء نفسه – الأكثر «علما» فإن الأخرى لا تبعد كثيرًا عنها بما أنه يبدو أننا بصدد صورة من الحكم تخلط بين بعض سمات الأوليجاركية (حكومة «الأغنياء») مع بعض سمات الديموقراطية (حكومة «الفقراء») أو باختصار «يخفف» من الأولى بواسطة الأخرى وذلك بالتحديد حتى يتفادى من السقوط فى عيوب الأولى والأخرى.

من الناحية التاريخية تقوم الديموقراطية اليونانية، إذن، على *المساواة* (بين حقوق الرجال «الأحرار») أكثر من قيامها على فكرة *الحرية* (فى المطلق). ولكن تسمح -بضمانها المساواة بين المواطنين بـ«سيادة الأغلبية». ولكن يرى كل من سقراط وأفلاطون أن تلك السيادة تؤدى فورًا إلى استبدادية الفرد، على حين يعتبرها أرسطو استبدادية «الجماهير»- وهو يرى أنها ليست بأفضل منها.

منذ ذلك الحين ويطارد شبح حكمٌ مزدوجٌ مسبق الفلسفة الغربية.

فمن جهة تتسبب الديموقراطية حتميا فى «إسراف» للحرية يقترب بها من الفسق.

ومن جهة أخرى لا يتسبب هذا «الإسراف» فى النهاية إلا فى تدمير الديموقراطية – أو استبدالها بصورة سياسية أخرى أكثر مقتا.

هل نود التفادى من الوصول إلى مثل تلك النتائج المتطرفة ؟

لا يوجد فى هذه الحالة حل آخر غير الاستغناء عن الفكرة التى تقول إن الحرية هى «الخير» الأثير - بل عن الفكرة التى تقول إنها «خير» أصلا.

يعطى سقراط وأفلاطون وأرسطو المثل. ولا يبتعد كثيرًا أحد أقرب تلاميذهم لهم، ليو ستراوس، من السير على خطاهم؛ ذلك لأنه على الرغم من أن ستراوس ليبرالى (بالمعنى الكلاسيكى للكلمة) وحتى إن اضطر -ليهرب من اضطهاد النازيين- إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة، فإن النظرة التى يلقيها على ديموقراطية «الجماهير» هى نظرة «شخص محافظ» يعتبر أن الحرية هى فى نهاية الأمر أقل أهمية من «الفضيلة» و«المعرفة» و«الامتياز» عمومًا. وبقول اخر ليس ستراوس من الذين يرون أن الفلسفة السياسية الإغريقية قد تم «تخطيها» أو تم «دحضها»[3].

---

3 نفس المصدر ص 40-44.

ومع ذلك لا يمكن أن نطالب معاصرينا بالعودة دون أى صوره من صور النقاش، إلى الفكرة الإغريقية عن «الامتياز».

لنفترض أن الحرية ليست فى جميع الأحوال «الخير» الأعلى وأنه قد يفضل عنها فى بعض الأحوال «أخيار» أخرى.

إلا أنها تظل «خيرًا». خيرٌ لسنا مستعدين للاستغناء عنه دون شروط.

لا يعتبر النقد السقراطى للديموقراطية إذن من غير أساس. فلأن قاعدة الأغلبية لا تعطى أى أهمية لـ«الكفاءة» فهى أبعد من أن تكون قاعدة مثلى. والتاريخ زاخر بأمثلة لمواقف أخطأت فيها الأغلبية تمامًا لأنها رفضت الاستماع لـ«هؤلاء الذين يعرفون»، بالإضافة إلى الواقع المتمثل فى أن قطاعا من المجتمع يستطيع أن يفرض، معتمدًا على الواقع البسيط الذى هو حصوله على الأغلبية، على الآخرين، ليس فقط هذا القرار السياسى المشكوك فيه أو ذاك وإنما أيضًا هذا التصور الأخلاقى الخاص أو ذاك. يشكل هذا الواقع -فى حد ذاته- سببا وجيها فى التخوف من «استبداد الأغلبية» الذى تحمله فى طياتها كافة الديموقراطيات (سواء المباشرة أو غير المباشرة) وهو ما استشعره تمامًا عبر التاريخ مفكرون مختلفون مثل أفلاطون وكانط وتوكفيل[4].

4- مصدر تعبير «استبداد الأغلبية» هو بالتأكيد الفصل السابع الشهير من الجزء الثانى من كتاب توكفيل *من الديموقراطية فى أمريكا*. وفى الفصل 2 من الجزء الأول من الكتاب ذاته يوجد أيضًا شبح خطر أن ترى أغلبية تشكلت ديموقراطيا تمنح قوة القانون لتصوراتها الخاصة عن الأخلاق. هذا هو ما قام به بالفعل البيوريتانيون فى أمريكا (يذكر توكفيل باستنكار القانون الذى اعتمدته مستعمرة كونكتيكت عام 1650. وهو القانون الذى يعاقب (هنا أيضًا !) الزنا كجريمة وكان يدين أيضاً تدخين التمباك).

ومع ذلك فلم يجد أحدٌ منذ خمسة وعشرين قرنا - قاعدة أبسط ولا أكثر فاعلية وأقل تعرضا للتشكيك ومعتمدة على شكل واسع، مثل قاعدة الأغلبية تلك التى تسمح لمجموعة من الأفراد أن يتفقوا حول قرار ما، ولا نظامًا أفضل من الديموقراطية لحماية الحرية - ذلك «الخير» المرغوب جدًا حتى لو لم يكن هو «الخير» الوحيد أو الأوحد المرغوب فيه.

يترتب على ذلك أن النقد السقراطى، الذى يعكس حقيقة زمانه وطريقة للتفكير وليا مع الزمن، فهو فقد الكثير بالطبع - إن لم يكن صلته الدقيقة بالواقع فقد فقد على الأقل جزءًا كبيرًا من واقع المعاصرة.

هل الحرية الصورية تظل حرية ؟

نصل الآن إلى الاعتراض الثانى الذى يواجهه مؤيدو الديمقراطية، والذى يؤكد أنه نابع مما تؤكده التجربة: هو الذى يرى أنه لا توجد ديمقراطية واحدة تسمح فعلا بانتصار الحرية.

هو إقرار يمكن أن يأخذ عدة صور، من الصورة «الضعيفة» إلى الصورة «القوية». الصورة الضعيفة: لا توجد ديمقراطية واحدة (بكل أسف) كاملة (ولكن يمكن تحسينها جميعًا). الصورة القوية: تقوم كل ديمقراطية على كذبة (ولا يمكن تحسين أى منها).

الصورة الأولى من صور الاعتراض تعبر عن تفاهة لا تقبل النقد ولكنها لا تبرهن على شىء.

الصورة الأخرى، على العكس، هي حقيقةٌ مقلقة.

هذه الأخيرة هي التي نجدها مثلا عند خصوم الديمقراطية المعاصرين الذين هم مارتن هايدجر وميشيل فوكو (وهما فيلسوفان أقل تناقضا فيما بينهما عما يعتقده البعض).

لا أعود هنا إلى هايدجر: فالتزامه بالفكر الوطني-الاشتراكي يكفي لتفسير السبب في أنه لم يتردد في مماثلة أمريكا بالاتحاد السوفييتي، بين الديموقراطية والستالينية «من وجهة النظر الميتافيزيقية» (أي ضد أي تفكير سليم).

إلا أن الذي يثير حيرة أكبر هو تعاطف فوكو مع بعض التيارات المتفرعة من الحركة الفوضوية التي لم تتردد هي أيضًا في بداية السبعينيات في مقارنة فرنسا بأسوأ الأنظمة «الاستبدادية» (أو في اتخاذ مواقف «إنكارية» في المناسبات).

من المستحيل ألا نستشف من نصوص تلك الفترة -الكره الذي كان فوكو يكنه في ذلك الزمن للديمقراطية عمومًا. ما هي حججه ؟ يمكن تلخيصها في بعض الجمل: الديمقراطية نظام يقوم على احترام القانون، نظام «قانوني» وبالتالي «شكلي» تحت ذريعة منح حقوق متماثلة لكافة المواطنين وهو يحجب عن طريق النفاق واقع أن هؤلاء المواطنين هم في الواقع أبعد من أن يكونوا أحرارًا أو متساوين (ولن يكونوا أبدًا).

سواء فى الديموقراطيات أو فى الأنظمة الأخرى، يوجد الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، المسيطرون والمسيطر عليهم. الديمقراطية «البورجوازية» هى فقط أكثر إثارة للمقت من الأنظمة الأخرى بمقدار ما هى النظام الوحيد الذى يقوم -بدلا من الاعتراف بواقع الأشياء هذا- بإنكاره أو بالادعاء أنه ليس مهما.

من هنا ينبع ذلك الاتهام الذى يظهر على السطح فى أولى المحاضرات التى ألقاها فى الكولاج دو فرانس وهو الاتهام الذى يصيغه فوكو صراحة فى عام 1978 فى محاضرة ألقاها فى طوكيو: «الفاشية والستالينية لم تكونا -فى نقاط عديدة- سوى امتداد لسلسلة من الآليات التى كانت موجودة أصلا فى النظم الاجتماعية والسياسية فى الغرب[5]. أعاد هذا الاتهام فى عام 1982 (قبل وفاته بسنتين). ففى نص شارك به مع نصوص أخرى لآخرين وضمت فى كتاب جماعى نشر فى الولايات المتحدة، كرر الفيلسوف قوله إن أحد الأسباب وراء اهتمامه الكبير بالفاشية والستالينية على المستوى النظرى هو أنه «على الرغم من تفردهما التاريخى» فإن هاتين الصورتين من صور السلطة هما أبعد من أن تكونا «جديدتين تماما» بل إنهما ببساطة »استخدمتا ووسعتا من اليات موجودة فى معظم المجتمعات الأخرى. باختصار أنها اكتفت بشكل عام بإعادة استخدام «أفكار وإجراءات عقليتنا السياسية» - الضمير «نا» عائد هنا على ديموقراطيتنا[6].

---

5. Michel Foucault. *Dits et Écrits*, Paris. Gallimard, 1994, t. III, p. 535.

6. *Ibid*., t. IV. p. 224.

عاد الفيلسوف جورجيو أجامبن في الكتاب الأول من أحد آخر مؤلفاته: هومو ساسار، *Homo Sacer* (1995) للحديث عن هذا الجانب المحير في فكر فوكو، واجتهد في تبريره بطريقتين متكاملتين: من وجهة النظر النظرية ومن وجهة النظر التاريخية.

فمن جهة لم تتوقف مختلف النظريات الغربية الخاصة بالسلطة السياسية منذ أرسطو على تعريفها بواسطة علاقاتها التفضيلية مع «الحياة العارية» بالمعنى البيولوجي للكلمة - إما بأنها سلطة «اجعله يعيش» أو كسلطة «اجعله يموت» (أو الاثنان معا). من هنا تكون أي سياسة غربية ما أسماه فوكو «بيوبوليتيك» «biopolitique» أو «سياسة حياة»؛ ولكن إذا كانت الـ«بيوبوليتيك» بعدًا مشتركا بين الديموقراطيات والنظم «الاستبدادية» فلا يوجد بالتالي أي فرق في طبيعتهما بفصل الاثنين عن بعضهما، إذ يكتفي الأواخر بالدفع بما تفعله الأوائل إلى «الذروة». في الختام يقول أجامبان: «التصنيفات السياسية التقليدية (يمين ويسار، ليبرالية وديكتاتورية، خاص وعام) تفتقد الوضوح وإمكانية فهمها ما أن تصبح الحياةُ العاريةُ مرجعَها الأساسي وتدخل عندئذ في نطاق من اللامبالاة[7]». تأكيد كالمطرقة، يتساوى في إشكالياته مع النظرية التي تقول إن كارل لوويث (تلميذ هايدجر) هو أول من لاحظ (في نص خصصه للحديث عن كارل شميت) هذا «التسييس للحياة»

· 7. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I: le pouvoir souverain et la vie nue* (1995) trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 132.

المتمثل فى «تلك العلاقة الغريبة مـــن التقـــارب الشـــديد الـــذى يجمـــع الديموقراطية والاستبدادية»[8].

من جهة أخرى وعلى مستوى تاريخى محض، يثير أجـــامبن فـــى عدة أماكن من كتابه موضوع السهولة التى تحولت فيها الديموقراطيـــات، فى هذا القرن (العشرين)، إلى دول ديكتاتوريـــة (والعكـــس صحيـــح). ويشير أيضًا إلى واقع أن الأولى مارست على نحو شائع مـــا اصطلـــح على نسبة إلى الأخرى - وفى كثير من الأحيان معها. فعلى سبيل المثـــال فإن معسكرات الاعتقال الأولى لم تنشأ فى زمن الرايـــخ الثـــالث وإنمـــا أقامتها جمهورية فيمار (1923)، والتجارب الطبية - المميتة فى كثير من الأحيان أجريت على السجناء فى الولايات المتحدة منذ 1928، وأن عـــددًا من الدول الديمقراطية لا تزال تعطى نفسها سلطات مفرطة مثل ســـلطة اختراق أسرار الاتصالات التليفونية الشخصية وتحديد المعايير القانونيـــة للوفاة البيولوجية - أو الحبس التحكمى للأجانب الذين يريدون الاعـــتراف بهم كلاجئين فى «مناطق انتظار» تشبه «المعسكرات» (أى فـــى أمـــاكن تعلق فيها كل شرعية).

لن نشكك فى حقيقة تلك الوقائع، فلا يوجد من يجهل بالفعل حـــدوث رقابة وتعذيب فـــى الديموقراطيـــات كمـــا يحـــدث ذلـــك فـــى الـــدول «الاستبدادية». ولكن يمكن أن نعترض على أجامبن أن ذلـــك لا يـــبرهن على شىء: ذلـــك لأنـــه إن حدثـــت رقابـــة أو تعذيـــب فـــى إحـــدى

8. *Ibid.*, p. 130.

الديموقراطيات فهو يحدث على الرغـــم مـــن الديموقراطيـــة وبانتـــهاك لمبادئها الأساسية- على حين أن النظم «الاستبدادية» بحق هى التـــى لا تعتبر فيها الرقابة والتعذيب مخالفتين للقانون.

إلا أن هذه ليست المشكلة الحقيقية. إنها موجودة فى غـير هـذا أى فى واقع أكثر وضوحاً ولا يقبل أى جدل ويكفى التعـــامل معــه بجديـــة للهروب بصعوبة من نتائج أجامبن وفوكو ألا وهو واقع أن كل الشـــعوب تمزقها فروق عدم المساواة فى الثراء فى المكانة الاجتماعيـــة والســلطة وأن كل حياة داخل المجتمع تشبه فى نهاية الأمر «حربا للجميـــع ضـــد الجميع» – وأنه يصعب تصور كيف أن الديموقراطية تستطيع أن تكـــون النظام الوحيد الذى لا «يخفى حربا اجتماعية» من ذلك النوع.

فوكو يصيغ هذا الواقع الصريح فى عدة أماكن من أعماله وخاصـــة فى محاضراته المسماة «يتعين الدفاع عن المجتمع» – التى ألقاهـــا فـــى الكولاج دو فرانس عام 1976.

هذه المحاضرات التى لم تنشر سوى مؤخـــراً (1997) تبـــدأ بـــهذا الإعلان الذى يقول إنه يتعين قلب مقولة كلوزفتـــس[9] الشـــهيرة والتـــأكيد على أن «السياسة هى الحرب المستمرة بوسائل أخرى[10]».

---

9. Carl von Clausewitz, *De la guerre* (1832-1834), trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1955, p. 28.

10. Michel Foucault, *«Il faut défendre la société»,* Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 16.

لننتقل إلى الدرس الذى ألقاه فى 21 يناير 1976 والذى يقدم فيه فوكو الأسباب التى تدعوه إلى استخدام تصور «الحرب» كـ«أداة تحليل» لعلاقات السلطة. ويفسر ذلك بأن علاقة السلطة عادة ما تكون فى مضمونها علاقة «صراع حتى الموت». وأنه يتعين «إدراك وإعادة اكتشاف نوع من الحرب البدائية والمستمرة» تحت الدولة (حتى الدولة الديمقراطية) وتحت قوانينها وسلامها. مبدأ إمكانية فهم الشأن السياسى لا يمكن البحث عنه فى أى مكان آخر غير ذلك المخضب «بدماء وطين المعارك» - قاصدًا بذلك -بطبيعة الحال- معارك تاريخية حقيقية: «يولد القانون من معارك حقيقية، [...] من مجازر [...] لها تواريخ وأبطال ارتكبت أعمال بشعة؛ يولد القانون من مدن أحرقت وأراض اجتيحت. يولد القانون مع هؤلاء الأبرياء المشهورين الذين يلفظون أنفاسهم الأخيرة مع طلوع شمس يوم جديد. إننا جميعًا فى حرب ضد بعضنا البعض، و«لا يوجد فاعل محايد»، وأخيرًا فهذه الحرب هى أبعد من أن تكون «منتهية» ويضيف فوكو: «المعارك الحاسمة مازالت يُعَدُّ لها». «المعركة الحاسمة ذاتها- يتعين علينا الانتصار فيها ..[11]».

نخطئ لو أننا قللنا من أهمية مثل هذه التصريحات أو لو أننا اعتبرناها ضرباً من المباهاة «اليسارية».

لاشك أن «خطاب الحرب» هذا يعتبر جزءا لا يتجزأ من اللغة «الثورية» المميزة، إلا أنه لا ينتمى إليها ولا هو خطاب ابتدعته اللغة تلك.

11. *Ibid.*, p, 40-44

إنه على العكس خطاب قديم للغاية، خطاب يُعْزى فوكو ذاته أبوته -الذى يبدو أنه لم يعرف لومار دى بالج- إلى بولانفيلييه، المُنَظِّر الرجعى جدا لـ«حرب الأجناس»، الكتاب الذى التقينا به فى الفصل السابق - إلا أن صياغته الأكثر بلاغةً توجد عند أحد «الورثة» بعيدى النسب (إن صح القول) لبولانفيلييه، والذى لا يحب فوكو، ذكره ويالها من مفارقة - وهو: كارل ماركس.

ذلك لأننا نعرف أن فوكو يؤكد بإصرار فى كل المناسبات ويحدد أنه ليس ماركسيا.

وهو فى الواقع غير ماركسى بمقدار ما أنه لا يعير أى اعتبار لـ«المادية التاريخية» وأنه يهزأ من التفسيرات التاريخية التى تجعل الاقتصاد يؤدى دوراً حاسمًا فى «نهاية الأمر».

ومع ذلك فلندقق فى الأمر. كان فوكو قد بلغ العشرين فى عام 1946 عندما كان الحزب الشيوعى الفرنسى، «حزب من أعدموا رميا بالرصاص» فى أثناء المقاومة، تتحدد فيه وحده، كافة أنواع الشرعية الثورية. وقد انضم إلى هذا الحزب من 1950 إلى 1953. وقد ظل بعد هذا التاريخ الصديق الحميم لأحد أساتذته القدامى فى المدرسة التعليمية العليا، الفيلسوف الماركسى: لويس التوسار.

إلا أن التوستار -وإن كان قد غير كثيراً من طريقتنا فى قراءة ماركس- لم يقترب قط من العقيدة الأساسية (التي عرضت للمرة الأولى

في *مانيفستو الحزب الشيوعى*) التى ترى أن كل مجتمع يتشكل نظامه حول «صراع الطبقات» -والذى يتعين بالضرورة على الدولة ألا تقف فيه موقف الحكَم- وعليها أن تكون فاعلة وملتزمة.

وعندما يعالج التوسار، فى مقال نشر عام 1970[12]، مسألة «أجهزة الدولة» تلك، التي هي الإدارة الحكومية والعدل والجيش فهو لا يسير فقط على خطى ماركسى آخر: الإيطالى أنطونيو جرامسكى، بل يعتمد بالفعل ويعلن انتماءه لتصور الدولة عند ماركس، وهو التصور الذي بلوره، ابتداءً من *المانيفستو* الذي ظهر عام 1848 وكتاب *18 برومار ولويس بونابارت* (1852) فى أعماله هو: الدولة هى الأداة التي تقيم بها الطبقة «المسيطرة» سيطرتها ذاتها -أى وبقول اخر- الأدلة التى تعطى شكلاً سياسياً للاستغلال الاقتصادي الذى تُخضع به الطبقة «المسيطر عليها».

من جهة أخرى، لا شك أن فوكو، وإن كان غير عادل إزاء ماركس، على حق عندما يذكر قول بولانفيلييه، وهو لا يُقدِم على ذلك صدفةً.

ذلك لأن ماركس ذاته أقر (فى خطاب لإنجلز بتاريخ 27 يوليو 1854) ما يدين به تصوره لـ«صراع الطبقات» لنظرية «حرب

12. «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», article de 1970 repris dans Louis Althusser, *Positions*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 79-137.

الأجناس» التى نشرها المؤرخان «البورجوازيان» تييرى وجيزو، اللذان أخذا بدورهما النظرية المذكورة عن بولانفيلييه. هذا من جهة..

ومن جهة أخرى فإن الأخير ليس سوى أكثر المنظرين تعصبا لـ«الرجعية النبولية» -وهى الحركة التى كان من حظها أن تعد بين صفوف مؤيديها فى النصف الأول من القرن الثامن عشر- فيلسوفا صلدا آخر وهو مونتسكيو.

لكن إذا لم يكن ماركس قد بدا مهتماً ببولانفيلييه أكثر من اهتمامه بمونتسكيو، فهناك، في المقابل، ماركسى كتب عن مونتسكيو دراسة ممتازة قرأها فوكو.

هذا الماركسى هو ألتوسار.

ألا يمكن تجنب الحرب ؟

يظل كتاب: *مونتسكيو، السياسة والتاريخ* الذي ظهر عام 1959 - على الرغم من قصره وشكله شبه المدرسى، أحد النصوص الأكثر تحفيزاً للفكر فى مجال الفلسفة السياسية فى النصف الأخير من القرن (العشرين).

يذكرنا ألتوسار بدايةً أنه إذا لم يكن مونتسكيو هو أول من فكر فى طرح مشروع تأسيس «علم» للسياسة والتاريخ، فهو بالفعل أول من ولج من أجل ذلك الطريق السليم.

أي طريق ؟

ذلك الذى يقوم على «تجاهل» الأخلاق والدين بالطبع - مثلما فعل قبله آخرون (مثل ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا).

ولكن على وجه الخصوص ذلك الطريق «الثوري» الذى يقوم على استبعاد نظريات «الحق الطبيعى» و«العقد الاجتماعى» وهى النظريات المنبثقة من سؤال («ما هى أصول المجتمع ؟») لا أساس لوجوده أصلاً وببساطة.

الواقع أنه ليس من الأمور الممكنة أن يعيش الإنسان خارج المجتمع. المجتمع يسبق ذاته: إنه «كان فى الأصل موجودا -دائماً» وبالتالى فإن المسألة الحقيقية ليست مسألة مولده ولكنها مسألة طريقة عمله- يعنى القوانين الموضوعية بل والـ«بنيوية» التى يقوم عليها عمله هذا. «مونتسكيو، الذى يرفض عن حق أن يحكم على ما هو كائن بواسطة ما يجب أن يكون، [...] يريد فقط أن يسبغ الضرورة الحقيقية للتاريخ على شكل قانونه بأن يستخرج هذا القانون من مختلف الوقائع وتنوعاتها»[13].

لنذهب إلى ما هو أبعد. من بين تلك «القوانين» الموضوعية التى تحدد توجهات «قوانيننا» السياسية (يتعين علينا هنا أن نميز بين المعنيين

13. Louis Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris. PUF. 1959. p. 21.

لكلمة «قانون») يوجد توجه -سبق أن أشرنا إليه- موجود فى كل صفحة ووراء كل تحليل من تحليلات كتاب *روح القوانين*: ليس أى مجتمع سياسى سوى منظومة من «قوى» تتصارع دائماً فيما بينها.

ولأن مونتسكيو رجل قانون فهو يعلم تماماً أن القانون يمكنه أن يكون -وهو فى يد الدولة- أداة سلطان هائلة. ولأنه مشترك هو نفسه بصفته من أنصار «رد فعل النبلاء» فى صراعات تستهدف سلطة الدولة فهو يعلم أيضاً أن سلطة الدولة كثيراً ما تستخدم كأداة تفرض بها بعض القوى الاجتماعية سيطرتها على قوى أخرى؛ وهل يوجد تفسير اخر غير ذلك لإشادته بالدستور الإنجليزى فى الفصل6 من الكتاب XI وتأكيده على ضرورة «الفصل بين السلطات» ؟

يقدم لنا إذن ألتوسار، صورة بورتريه لمونتسكيو تلقى الضوء على الأمور بطريقة خاصة جداً: إنه رجل شديد الرجعية جداً بسبب أفكاره المسبقة ولكنه، وإن ظل مثبتا نظره على ماض أسطورى، فقد فتح دون أن يدرى طرق المستقبل. يتعين علينا ألا نتوهم أشياء عن هذا المفكر «المتناقض» جداً، إذ يقول التوسار: «لأنه كان يدافع عن قضية *نظام ولى*، أن جعل من نفسه خصماً لنظام قائم *قام أخرون بتخطيه*»[14].

وباختصار فإذا كان مونتسكيو في القرن الذى عاش فيه أهم خصوم نظريات «العقد الاجتماعى» فذلك لأن تلك النظريات -ذات الاتجاه

---

14 *Ibid.*, p. 115

«البورجوازى»- تنتهى منطقيا إلى الاعتراف بالمساواة فى الحقوق بين البشر: وهى نتيجة غير مقبولة لهذا النبيل من إقطاعية دولابراد. ولكن وفى الوقت ذاته كان مونتسكيو -بسبب رفضه للنظريات المذكورة- أفضل من كان فى استطاعته صياغة هذه النظرية والتى أخذها عنه ماركس وفوكو: عالم السياسة ليس هو عالم الحق «الخالص». السياسة هى أولاً الحرب. *الحرب المستمرة بوسائل أخرى.*

لنكن منصفين: إذا كان مونتسكيو الذى يعود إليه الفضل وحده (أو أحد من يعود إليه الفضل، مع هيوم) فى التعامل الجاد مع هذه الفكرة فهو ليس الوحيد الذى صاغها، إذ نجدها بدون مشقة عند واحد على الأقل من أسلافه. ليس هوبز بطبيعة الحال - بما أن هذا الأخير، الذى يعتبر مُنظّر «العقد»، يستبعد حالة الحرب فى حالة الطبيعة، خارج الحالة الاجتماعية. ولكننا نجدها عند فيلسوف من فلورنسا من عصر النهضة الذى لا يعتبر هو أيضاً من مفكرى «العقد» قد قابل نفس الصعوبة فى أن تعترف به العهود التالية، وأعنى بذلك هنا ماكيافيللى.

ماكيافيللى -الذى كان مونتسكيو يقول عنه على الرغم من ذلك -وهو الضنين عادة فى التعبير عن الإعجاب - إنه «رجل عظيم» (عن *روح القوانين*، الكتاب VI، الفصل 5)- ماكيافيللى لم يكن فقط أول من قام فى عهد النهضة بسحب التفكير السياسى من قبضة الأخلاق والدين

التى كانت تقبع فيها منذ الإغريق («جرأة» يعاتبه ستراوس عليها بحدة ضمن أشياء أخرى).

إنما هو الأول على وجه الخصوص الذى حاول التفكير فى السياسة على أنها علاقة قوى – أو على أنها مجموعة علاقات قوى فى تحرك دائم، دون بداية أو نهاية.

تلك الفكرة التى كانت لا تزال جديدة فى الفترة التى ألف فيها كتابه *الأمير* (والذى نشر عام 1532 أى بعد خمس سنوات من وفاته، وإن كان قد حرر فى 1513) أوحتها إليه فى الوقت ذاته رؤية الحروب اللانهائية -سواء الأهلية منها أو الأجنبية- التى لم تكف عن اجتياح بلاده -إيطاليا- وفلسفة أكثر شمولاً للتاريخ ترتكز قبل كل شيء على كتابات تيت-ليف (ذلك لأنه إن وجد التقاء بين فكر ماكيافيللى وفكر منظر الحرب توسيديدوس فلا يوجد ما يثبت أن ماكيافيللى قرأ ما كتبه توسيديدوس).

الفلسفة التى نحن بصددها، وهى ملخصة فى الفصل 25 من *الأمير* (المعنون «كم للحظ من سلطان فى الأمور الإنسانية وكيف يمكن مقاومته») تتلخص فى الجعل من «عدم الاستقرار» علامة مميزة عامة من علامات تاريخ البشرية. ولكن إذا كانت جميع أعمالنا تقع ضحية للزمن، وإذا كان مرور الزمن، وهو أبعد من أن يتوالى فى اتجاه واضح، يبدو كما لو أنه يستجيب لأهواء غير متوقعة لحظ، هو «امرأة»

فإن ذلك لا يعنى أنه يتعين ترك الحقل التـــاريخى أو السياســـى فريســـة للعماء.

فمن جهة يصعب توقع أعمال الرجل أيضاً مـــادام يمتلـــك حريـــة الاختيار، ومسموح له بالتالى طبع سير الأحداث ببصمته مـــادام يمتلـــك *الفضيلة* *virtù* المطلوبة (السمة الخاصة بـــالرجل *vir*، «الرجولـــة») أى وباختصار مادام يجرؤ على مواجهة الحظ، أو على «مقاومته».

ومن جهة أخرى، لا يكتفى المرء بأن يترك للضرورة التعيسة فـــى أن يعمل بالصدفة. فهو يستطيع أن يتكئ -آخذاً العـــبرة مـــن التجربـــة التاريخية- على القوانين التى تحكم هذه الأخيرة ليوجـــه اســـتراتيجيته الخاصة بأكثر الطرق الممكنة فاعليةً. السياسة ليست سوى معركـــة إذن، أو إن أردنا، ليست سوى حرب. إلا أن هذه الحرب تعتبر «فنـــاً» مـــن الفنون، وأول ما يتعين على من يصبو إلى دخول العمل السياسى هـــو أن يتعلم قواعد هذا الفن. أى أن يتعلم -ما يمكن وضعه فى جملة واحـــدة- فن إيجاد أفضل وسائل العمل ملاءمةً للوصول للهدف الذى يبتغيه. هـــذا هو على العموم الهدف التعليمى *للأمير* - وهذا الكتاب ليس له هدف اخر سوى إعطاء النصيحة لرجل طموح الذى من مصلحته أن يمعـــن فيـــها التفكير، إن هو أراد أن ينقذ إيطاليا من الغزاة الذين يتسببون فى خرابها.

لندع جانباً المغالطات العديدة التى ارتكبها الزمن التالي مع بعـــض الاستثناءات (سبينوزا وهيجل) فى حق «ماكيافيللية» ماكيافيللى. فهو لـــم يقل فى أى نص له أنه يتعين على رجل الدولـــة أن يتجـــاهل الأخـــلاق

بانتظام أو أن يهزأ بها. كل ما قاله هو أن الأخـــلاق والسياســة ليسـتا الشيء ذاته (وكان ذلك كافيا لإثارة حفيظة ستراوس).

الأخلاق والسياسة لهما علاقة بالفعل. إلا أن الأولى تتعلق بأفعالنـــا الخاصة، والأخرى بأعمالنا العامة. ولكن إذا كـان مـن الممكـن، فـي المجال الخاص، أن نسمح لأنفسنا بأن نستهدف «الامتياز» بذاته وفي حـد ذاته، ففي مجال الشأن العام يتعين على كافة أفعالنا أن تأخذ في اعتبارهـا أفعال الآخرين، وأن تتكيف معها -أو على العكس من ذلك- أن تجبرهـا على التكيف. ليس إذن للحقيقة والعدل معنى مطلق في السياســة. ليـس لهما سوى معنى نسبي - مرتبطٍ بالـ«ظروف» فــي لحظـة تاريخيـة معينة.

هذا لا يقتضي أن يدير الأمير ظهره للأخلاق؛ بل على العكس مـن ذلك قد يكون من الأفيد له في بعض الظروف أن يناصر وجهـة النظـر الأخلاقية. يتعين على الأمير ببساطة أن يكون في اســتطاعته أن يحـدد دون أن يخطئ (وهذه هي المشكلة بعينها) ما هي الظروف التي يتعيـن عليه فيها أن يكون أخلاقيا وما هي تلك التي يجب عليه أن لا يكون فيـها كذلك، لأن المشكلة التي لها الأولوية بالنسبة للأمير -بعد الاستيلاء علـى السلطة- هي البقاء في السلطة. ولكن لا يمكن البقاء في السلطة بالحـظ أو بالصدفة، إذ لا يمكن البقاء فيـها إلا بشـرط اختيـار الاسـتراتيجية المناسبة، إلا بشرط -وبكلمـات مختلفـة- أن تعـرف جيـداً القوانيـن «الموضوعية» للسياسة.

من السهل أن نميز هنا كيف أن وجهة النظر «البراجماتية» لماكيافيللى تمهد لوجهة نظر مونتسكيو، وبعد ذلك لوجهة نظر ماركس.

دون أن ينكر ماكيافيللى أهمية الأخلاق ولا هو ينكر بصورة عامة أهمية الأيديولوجيات (لأنه يعرف تماماً أنه إذا كان الرجال يتقاتلون من أجل السلطة فذلك ليس دائماً من أجل المكسب المادى وإنما يحدث أحياناً أنهم يفعلون ذلك من أجل مناصرة أفكارهم) فهو يضع كأساس لأى تفكير فى العمل السياسى البديهية التى تقول إنه *لا يمكن عمل أى شىء إذا لم نحصل أولاً على السلطة*. السلطة لا تمنح أبداً وإنما تؤخذ دائماً غلابا.

تترتب على هذه البدهية بالتالي نتيجتان.

نتيجة منهجية أولاً: الاقتراب الوحيد الجاد فى السياسة هو الذى «يذهب مباشرة إلى الحقيقة الفعلية للأمر» (*andare dritto a la verità effetuale della cosa*) فيما وراء التمثلات الخيالية أو السرية التى يقوم بها الرجال (*الأمير*، الفصل 15). هو باختصار اقتراب من الموضوع يرفض أن يتأثر بالخطب والأساطير و«الأيديولوجيات» وهو لا يرجع أبداً -على سبيل المثال- إلى فكرة «الحق الطبيعى» التى ستصاغ بواسطتها فى القرن التالى أولى نظريات «العقد الاجتماعى».

ثم نتيجة تأويلية: أفضل طريقة لتأويل موقف معين - فى السياسة - هى عن طريق تفسيره بشروط علاقات القوى. وبالتالى بشروط النضال والعراك والصراع أو الحرب. إن أفضل التحليلات تظل دائماً تلك التى

تجعلنا نتساءل بشكل ملموس: فى هذه اللحظة من يصارع من ؟ من هو الحليف ومن هو خصم من ؟ وما هى الأشياء التى يُتصارع عليها ؟

ما تدين به نظرية الدولة عند ماركس، ومونتسكيو أيضاً، لتلك البديهية الماكيافيللية، وإلى النتائج المترتبة عليها، واضح ولا يتطلب التأكيد عليه أى عناء.

ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس: هل نكون متجاوزين إذا اعتبرنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة (الآخران كانا من أشد مناهضى «العقد الاجتماعى» والديموقراطية «البرجوازية») يمثلون عبر أزمنة مختلفة - نفس الرؤية «المادية» للسياسة والتاريخ ؟

لا أعتقد ذلك.

خاصة وإن حدث وتبقى ظل شك يخيم على ذلك، فسرعان ما سيتبدد أمام من راجع ذاكرته وعرف أن فيلسوفا ماركسيا مثل التوسار لم يكن قارئا لمونتسكيو وحده ولكنه كان - مثل أستاذه جرامسكى- قارئا لماكيافيللى أيضاً.

الواقع أن ألتوسار قد خصص لماكيافيللى العديد من حلقاته الدراسية التى قام عليها بانتظام فى مدرسة التعليم العليا (École normale

(supérieure). أكثر النصوص اكتمالاً لتلك المحاضرات يعود إلى العـــام الدراسى 1971-1972؛ ولما كان ألتوسار ينوى إخراج ذلك النـــص فـــى كتاب، قام بتنقيحه فى السنتين 1975-1976، ثم قرر فى النهاية صــــرف النظر عن مشروعه هذا.

من نحو مائة وثلاثين صفحة منشورة لتلـــك المحــاضرات ليســت أكثرها جذبا للاهتمام تلك التى تعطى تأويل التوسار «اليســارى» (علـــى نهج جرامسكى)، لكتاب *الأمير* (هذا الكتاب الذى ينحاز بوضــــوح، إلـــى جانب الشعب فى نضاله ضد «الكبار») وإنما الأهم هو تحليل الطريقـــة التى استطاع علم حقيقى «موضوعى» وبقول آخر مـــادى، أن يتشـــكل، ابتداءً من ماكيافيللى وانتهاء بماركس ومـــروراً بمونتسـكيو واســـبينوزا أيضاً الذى كان هو بالمثل من المعجبين بماكيافيللى.

تلخيصاً للقراءة التى يقترحها ألتوسار نقول إن ماكيافيللى - بالنســبة للفلاسفة الذين جاءوا بعده - لا يعدو كونه، فى المجموع، ســـوى نقطـــة انطلاق. أما سبينوزا ومونتسكيو وماركس، مع آخريـــن «قـــاموا، إمـــا بتعديل مسار عمله أو مواصلته أو تحويله تحويلاً كاملاً[15]». ترجع إحـدى «محدوديات» الفكر الماكيافيللى على وجه الخصوص إلى واقع أن هـــذا الفكر لا يركز اهتمامه على استخلاص مجموعة «القوانين» العامة التـــى تسيّر الأمور الإنسانية، بقدر ما يتركز علـــى طـــرح «مســـألة سياســـية

15. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris. Stock/IMEC. t II, 1995. p. 48.

ملموسة» (كيف يمكن إنقاذ إيطاليا ؟) داخل سياق تاريخي خاص (بداية القرن السادس عشر)[16]. ذلك هو أحد الأسباب التى يعود إليها ما يبدو أحياناً أنه صعوبة فى إدراك هذا الفكر الذى كان يعنى عناية خاصة بحقيقة خاصة، ليست نسقية سوى بالقدر اليسير.

إلا أن الفضل فى القيام بالخطوط الأولى على طريق «العلم» يعود بدون أدنى جدال إلى ماكيافيللى.

لولاه لما كان مونتسكيو ولا ماركس.

لدرجة أن ألتوسار ختم درسه بأن أعلن مع شيء من التنسق أنه يرى أن المفكر الفلورنس (ماكيافيللى) هو «أعظم فيلسوف سادى فى التاريخ»[17]، وأضاف إلى هذا التفخيم محاضرة ألقاها التوسار عام 1977، إذ تسامت بماكيافيللى دافعةً به إلى مرتبة «أعظم "فيلسوف" فى التاريخ كله» دون أى استثناء[18].

عظيم هو بالفعل ماكيافيللى وسيظل كذلك: لا بسبب حجم «النتائج» النظرية المترتبة على ما قاله وإنما بصورة أعمق، لجسارة وخصوبة عمله التأسيسى.

---

16. *Ibid*., p. 57.

17. *Ibid*., p. 161.

18. نشرت هذه المحاضرة تحت عنوان «وحداثة ماكيافيلى» فى كتاب *وحداثة ماكيافيلى (ونصوص أخرى)* للويس ألتوسار. وهى المضمعة التى قدم لها إيف سانتو مار. باريس، PUF، 1998.

ماكيافيللى: أبو الفلسفة السياسية الحديثة! شتراوس نفسه الذى هو ألد أعدائه، لم يكن ليشكك فى هذا التشريف[19].

لا يبقى أمامنا سوى استخلاص دروس هذا التشريف.

إن كان يتعين على أى اقتراب «مدقق» من السياسة أن يكون «مادياً» وإن لم يكن ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس مخطئين فلا مناص إذن من التسليم بأن الدول القائمة التى تمخضت عن العنف، وهى لا تدوم إلا بالعنف - وباختصار «الحرب» هى العامل «السوىّ» لكل حياة فى المجتمع (دون الوقوع بطبيعة الحال فى إلغازات تعمل على أن تجعل من هذه الحرب «حرب أجناس»، أو على حصر «صراع الطبقات» فى صراع بين *طبقتين* فقط).

وإذا نحن أخذنا بهذه الأطروحة الماديّة، فيتعين علينا أيضاً، بالترابط المنطقى، أن نتقبل ما يترتب عليها.

فيتعين علينا من جهة الإقرار بأن أى مجتمع ديموقراطى لا يستطيع أكثر من غيره أن يُفلت من العنف: حتى لو نجحت الديموقراطية فى نقل الحرب إلى لغة الحق وفى حصرها بواسطة الإجراءات

---

19 وأود مع ذلك أن أشكر كاريس وجيرار بوسكيه لأنهما ذكرانى بوجود نص هندى عظيم هو الـ *أرتاشاسترا* نص كوتيليا طرح منذ بداية القرون الميلادية أسس رؤية «واقعية» للسياسة مشابهة لغاية لتلك التى سيأخذ بها ماكيافيلى بعد ذلك بألف وخمسمائة عام

«الشرعية» أو «القضائية» (كما يمكن أن يحدث - كما سنرى فيما بعد- للإجراءات «التعاقدية») فهى لا تستطيع مع ذلك القضاء عليها.

ويتعين علينا من جهة أخرى التسليم بأن الاعتراض الذى كنا بصدد دراسته لا ينعدم له أساس.

لا شك أن الديموقراطية تسمح بأن تضمن *بعضاً* من الحرية، *لبعض* الناس على الأقل. إلا أنها لا تضمن بأى حال من الأحوال حرية *كاملة* للجميع، مادامت لا تستطيع أن تضع حدا *لكافة* صور العنف المنتشر بين الناس، وبالتالى قد لا تكون النظام الأكثر مواتاة للحرية «بصورة عامة».

هل نستخلص من ذلك أنها ليست أفضل نظام ممكن ؟

كلا. ولكن لو هى كذلك فلا بُدّ أن ذلك يرجع إلى سبب اخر.

وهذا السبب الآخر بدأنا نستشفه منذ بداية هذا الفصل.

سبق أن قلت أن «الحرية» «خيرٌ» - ولكنها ليست «الخير» المرغوب فيه الأوحد.

نلاحظ الآن أن لدى معظم البشر أسباباً وجيهة لأن يودوا التحرر من صور العنف المتعددة التى لا يزالون يبتلون بها، فى الأماكن ذاتها التى تبدو فيها وعلى الرغم من ذلك «حرياتهم» الأساسية مضمونة. نلاحظ -بتعبير اخر- أنهم يصبون إلى أن تسود فى المدينة درجة مما

يسميه الفلاسفة منذ أفلاطون: «العدل»، وباختصار فإن «العـــدل» هـو أيضاً «خير» مرغوب فيه - بل لعله مرغوب فيه أكثر من «الحرية».

الخلاصة تفرض نفسها: إذا لـم يكـن مـن الخطـأ القـول بـأن الديموقراطية هى، حالياً، أقل الأنظمة القابلة للتطبيق سوءاً، فإنما يرجـع ذلك إلى أنها ما زالت على الرغم من كل شىء -ومن أنها ليست كاملة- نموذجا للنظام الوحيد الذى يعمل على إقامة «العدل» دون التفريط فـى «الحرية».

— 5 —

فرضية العقد

ما أن يدخل البحث عن «العدل» فى منافسة مع الدفاع عن «الحرية» إلا وينقسم مناصرو الديموقراطية إلى فريقين.

أولهما: إذ يرفض ادعاءات «العدالة»، يجعل من الاهتمام بالحرية المهم الوحيد، وهذا الجانب يتماثل فيه مع الأسرة «الليبرالية» بالمعنى «الكلاسيكى» أو الأوروبى للكلمة، وهذه الأسرة (التى تضم من بين أجدادها، جون لوك وآدم سميث وجيريمى بنثام وبنجامان كونستان وألكسيس دو توكفيل وجون ستوارت مل) فى تمسكها قبل كل شىء بالحريات السياسية والاقتصادية وبالـ«دعه يفعل، دعه يمر»، قد جمعت فى صفوفها عبر السنوات الخمسين الأخيرة مفكرين متباينين مثل كارل بوبر وريمون آرون وفرانسوا فوريه وبيير مانان ومارسال جوشيه مروراً بفوكوياما ونقاد رولز (روبرت نوتزيك) من «مؤيدى مبادئ الحرية» (*libertarian*).

في المقابل يعتبر الجانب الآخر أن الدفاع عن الحرية لا معنى له إذا لم يواكبه مطلب العدالة. وهو الجانب الذى تتجمع فيه الأسرة «الليبرالية» بالمعنى الأمريكى للكلمة الذى له صبغة «أكثر يسارية» من التى تحيط بالكلمة نفسها فى أوروبا – وهى الأسرة التى نلتقى فيها بـ رولز ذاته. وببعض منتقديه «الاجتماعيين» (*communitarian*) مثل شارلز تايلور ومايكل ساندل و«الولزيين» المستقلين (رونالد دووركن ومايكل والزر) – وأيضاً النيو-براجماتي ريتشارد رورتى وكذلك فلاسفة متباينين لا ينتمون للتيارين «الليبراليين» بمعنى الكلمة مثل يورجن هابرماس أو جاك ديريدا.

ما هي الحجج التي يستطيع ثاني الفريقين تقديمها دعماً لتصوره للديموقراطية (والتي أرى أنها الوحيدة الجديرة بالدفاع عنها)؟

تكمن الحجة الأساسية فيما أتصور في الاعتراف بواقع أن كافة محتمعاتنا، بما في ذلك تلك التى تدعى أنها ديموقراطية، تمزقها أشكال كثيرة ومتنوعة من عدم المساواة – وهى حالات من عدم المساواة يعيشها أغلب البشر على أنها صور من العنف.

عدم مساواة فى الأوضاع/ من يكون – أو لا يكون– عضواً في «مجتمع سياسى» ما ؟ ثم هل توجد طريقة واحدة للعضوية فيه أم توجد طرق عدة – كل منها تتناسب مع مخصصات مختلفة من الامتيازات والحقوق والواجبات ؟

عدم مساواة فى *المقام*: من يؤثر فى من ؟ ألا تستطيع السمعة الممتازة فى مجال ما أن تساعد الذى يتمتع بها على اغتصاب وضع مهيمن فى قطاعات أخرى ؟

عدم مساواة فى *الثروة*: ألا يشكل التنوع فى الظروف الاجتماعية/ الاقتصادية - أو، فى قول آخر، ألا يشكل الكسر «المضاعف» الذى يفصل بين الأغنياء والفقراء، ثم بين هؤلاء و«المرفوضين» و«المستبعدين» العائق الأساسى فى سبيل تحقيق حرية لا تعتبر مجرد حرية «صورية» بالنسبة للمستبعدين والفقراء ؟

عدم مساواة فى *السلطة* فى النهاية: ألا يميل رجال الدولة والمسئولون السياسيون من كافة الأنواع والموظفون فى الآلة البيروقراطية أو الإدارية إلى الارتقاء فوق المجتمع، لمجرد أن هذا الأخير قد كلفهم -حتى ولو بصورة مؤقتة- بإدارة الشئون العامة أو جزء منها ؟

وألا تنزع كل تلك الاختلالات فى المساواة -الخطيرة فى حد ذاتها- ومهما كانت مجهوداتنا، إلى أن تصبح وراثية وعلى أن تتوالد بل وعلى أن تتضخم من جيل إلى اخر؟ وباختصار أليست المجتمعات الغربية، فى نهاية الأمر، وهى التى تدعى أنها فردانية وتؤكد أنها تمنح كافة الفرص للفرد على أساس جدارته وحدها، سوى مجتمعات طبقية ؟

إذا ما سلمنا بهذه الوقائع، يبقى علينـــا أن نتذكـــر مبـــدأ بســيطاً: التفاوتات التى أحصيناها لتونا ليست حتمية فى حد ذاتها، بل يتعيـــن أن تكون مكافحتها ممكنة.

وحتى لو أننا سلمنا بأن اختفاءها الكامل والنهائى لا يمكن أن يشـكل سوى مثل أعلى بعيد المنال ويقع عند أفق نهايةٍ غير متوقعـــة للتــاريخ، فسيظل من المتعين على الديموقراطية، التى تهتم بإقامة عدالة فاعلــة، أن تكون قادرةً على ردها أو على الأقل على الحد منها.

هل الديموقراطية هى النظام الذى يستهدف دائماً تحقيق عدالة أكـثر والذى يستهدف فى الوقت ذاته حماية الحرية -معطيا- حسب كل حالـة- الأولوية لهذه أو تلك ؟

إنها أطروحة يمكن الدفاع عنها.

ولكن يمكن عمل ذلك بطرق متعددة، وخاصة أنها قديمة وأن كـــل حقبة من الزمن أولتها حسب اهتماماتها الخاصة.

المدينة: واقع طبيعى أم اصطناعى ؟

التفكير فى «العدالة» على أنها قلب الديموقراطية يعنى التفكير فـــى تصورى فى «المساواة» و«التعاقد» معا فى تزامن واحد. فك التعقيـــدات التى تعترى شبكة العلاقات التى تربط بين هذه التصورات الثلاثة ليـــس بالأمر الهين، وهذا فى حد ذاته يعتبر، لو طلب ذلك، دليلاً عن علاقتـــهما

الحميمة. لنبدأ بمشاهدة بسيطة: شخصان A و B، متشكلان «فى ذاتيـــن» مستقلتين يعتبران العلاقة بينهما «عادلة» لو كانت -وإذا كانت فقط- هذه العلاقة «متساوية». إنها فى حقيقة الأمر مسألة «قِســـمة» أو «توزيـــع»: «العدالة» تشترط عند تقسيم «ملكية» ما تقســـيطها أو توزيعـــها بشـــكل يسمح لكل من A و B أن يحصل كل منهما على حصة متســـاوية. أى أن المساواة هى وسيلة تأمين العدالة، والعدالة هى الوســـيلة المؤديـــة إلـــى استمرارية المساواة.

علاوة على ذلك يفترض الطرفان مسبقا إعـــداد «عقـــود» بينـــهما. الواقع هو أن المساواة هى ما يتمخض عن عقد أبرم بيـــن A و B. ففـــى حالة اتفاقهما على توقيع مثل هذا العقد بحرية وباتفاق متبادل فـــإن A و B يكونان قد فعلا ذلك بهدف إقامة علاقة متبادلة بينهما، يجد فيها كل منـــهما فائدة متساوية. وتعد العدالة الشىء الذى من أجله أو الذى بســـببه توقـــع العقود مادام A و B وبمجرد واقع توقيعهما عليها قد تعهدا بعدم المطالبـــة بعد الآن بأكثر من النصيب المحدد لهما طبقاً للعقد.

وبالتالى فإن الفكرة القائلة بأنه يتعين على المجتمع الذى يصبو إلـــى أن يعم العدل والمساواة -وبالتالى الديموقراطية- فى أرجائـــه، أن يقـــوم على عقد، ليست بالفكرة الجديدة.

ومع ذلك فهى ليست فكرة «بيِّنة» بقدر ما إنـــها تفـــترض مســـبقاً بدورها فرضية سابقة عليها: وهى فكرة سمة «اصطناعيـــة» أى «غـــير طبيعية» للمجتمع السياسى.

هى فرضية لم يتوقف الهجوم عليها منذ الإغريق حتى يومنا هذا من وجهات نظر متباينة جداً.

إنها عودة إلى جدال قديم.

إذا سألنا -فى البداية- العالم القديم، سنلاحظ على الفور أن التعارض بين *nomos* و*phusis*، بين «القانون» (الابتكار البشرى) و«الطبيعة» («معطى» جوهرى، ليس الإنسان سوى جزء منه) يقع فى قلب مجابهات عنيفة بين مختلف تيارات الفكر اليونانى.

جعل السفسطائيون من هذا التعارض -ولعلهم هم الذين اخترعوه أصلاً- أحد مأثوراتهم المتكررة *leitmotive*، إذ أن المجتمع السياسى بالنسبة لهم هو أبعد ما يكون واقعاً طبيعياً وليس سوى شىء اصطناعى؛ ليس أى قانون سوى «اتفاقية». ويعتبر السفسطائيون بالفعل بهذا المعنى رواد نظرية العقد الاجتماعى. ولكنهم (بمقدار ما نستطيع -بعد عمل شاق- أن نعيد اراءهم إلى الوجود بناء على الأجزاء المتناثرة من المستندات التى وصلتنا منهم) يختلفون حول المعنى الذى يتعين إضفاؤه على تلك القسمة بين «الطبيعة» و«التصنع».

يرى بروتاجوراس الإبدارى على سبيل المثال أنه على الإنسان أن «يقيس كل شىء» وأن يؤكد سيطرته على الطبيعة بأن يسن قوانين قادرة على نشر العدل فى المدينة. ومن ناحيته أكد هيبياس الاليسى على

نسبية تلك القوانين ذاتها (كنتيجة لأصلها التعاقدى). أما انتيفونـــس فـــهو يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يؤكد أنه لا يوجد ما يستدعى اللوم إذا مــــا تم خرق العقود الاجتماعية بشرط أن ينجح المرء فى عمل ذلـــك دون أن يراه أحد. ومن ناحيته يحتج كاليكلاس (وهو الشخصية التـــى أخرجـــها أفلاطون في محاورة *جورجياس*) بقوة ضد العوائق التـــى يفرضـــها أى *nomos* على «رغبة القوة» التى تراود الأكثر «قوة» – أى الأفراد الذيـــن يتعين عليهم قيادة المجتمع بما أنهم «الأفضل» «بالطبيعة» (*phusei*).

وفى المقابل يعارض أفلاطون وأرسطو دون هـــوادة الأطروحـــات السافسطائية، إذ يعتقد كلاهما، مثلما كــــان الحـــال بالنســـبة لأســـتاذهما سقراط، أن الفرد إذا ما فصل عن مدينته لم يعد إنساناً: وهـــو الاعتقـــاد الذي يجعل من المواطن نتيجة من نتائج المدينة - ولا يجعل من المدينـــة نتيجة لـــ«معاهدة» عقدها المواطنون فيما بينهم.

فى مستهل محاورة *السياسى*[1] يماثل الفن «الملكى» أى فن المشــرّع أو رجل الدولة، فن «الراعى»، علماً بأنه ينتهى، مع سياق النص، إلـــى تأييد تعريف مختلف (أن الفن «الملكى» يشبه فن «النساج»)، ومع ذلـــك فلا يبدو أن أفلاطون يفرق فى مجمل أعماله (وهـــو مـــا لامـــه عليـــه أرسطو) بين سلطان الراعي على قطيعة وسلطة «رب العائلـــة» علـــى ذويه والسلطة السياسية بالمعنى الكـــامل. أى لا يوجـــد فـــى المحصلـــة النهائية فرق بين المدينة و«الأسرة» الكبيرة.

---

1 تعتبر *السياسى* ثانى ثلاث محاورات أفلاطون المخصصة للسياسة، تلى *الجمهورية* وتسبق *القوانين*.

أما بالنسبة لأرسطو ذاته فهو إن كان قد امتنع عن الخلط بين المدينة والأسرة، فهو يخلص على الرغم من ذلك، سالكاً طرقاً مختلفة، إلى «طبيعية» المدينة. فهو يلاحظ أن معظم الحيوانات مزودة بموهبة الصوت (phônè) أى المقدرة على التعبير بالأصوات عن أحاسيسها باللذة أو الألم. ولكن لأن الإنسان حيوان (بل هو الحيوان الوحيد) الذى يتمتع بموهبة الكلمة (logos) أى أن لديه المقدرة على التعبير بواسطة حديث مترابط يتيح له إمكانية تطوير تصورات (مبنية على التفكير في اللذة والألم)، عن «الخير» و«الشر» وعن «الحق» و«الظلم»، فهو بالتالى و«بطبيعته» «الحيوان السياسى» الوحيد. صفة «السياسى» هنا تعنى أن الإنسان لا يستطيع تحقيق «طبيعته» الحقة سوى في سياق الـ *polis* أى المساحة المخصصة -بتعريفها ذاته- النقاش بين الرجال الأحرار.

أولى جمل «البحث» الأرسطاطلى الضخم «السياسات» يشير إذن إلى أن المدينة -المنبثقة عن تجمع عدة قرى، انبثقت بذاتها عن تجمع العديد من الأسر - لذلك الواقع الأكثر «طبيعية» على الإطلاق: وذلك لأنها فى الوقت ذاته تنبع من الميل الغريزى الذى يدفع البشر إلى التجمع لتأمين تكاثرهم الذاتى (الكتاب I، 1252 b – 1252 a) ولأنها أيضاً التى تسمح وحدها للرجل (بالمعنى المقيد للكلمة أى الفرد الحر من الجنس الذكرى) أنه يصل بواسطة الـ *logos* وبالجدل الفلسفى والـ«سياسى» إلى الإدراك الكامل للـ«عدل» والـ«ظلم» (نفس المصدر،

1252b - 1253 a) فيما وراء هذه الصورة الأعلى للـ«مجتمع» (*koinônia*) التى تشكلها المدينة والتى تختلط بالدولة، لا يوجد شىء. وبما أن المدينة تتمتع -خلافا لما هو حال الأسرة أو القرية- «باكتفاء ذاتى» (autarkeia) كامل فهى «تكفى ذاتها بذاتها» لأنها تقوم على تأمين ليس «الحياة» (to zèn) فقط، وإنما «الحياة الطيبة» «الحياة السعيدة» (to eu zèn) أيضاً.

الأفلاطونية والأرسطوطالية: منعت هيمنة هذين التيارين الفكريين الإغريقيين على مجمل ثقافة القرون الوسطى فلاسفة ولاهوتيى القرون الوسطى من تصور المدينة (*civitas*) أى الأمة أو الدولة، على أنها اختلاق مصطنع - أو كناتج لإرادة الحياة سويا التى تعبر عنها مجموعة من البشر.

المدينة الأرضية، التى هى مجرد مرحلة على طريق المدينة «السماوية» أو «مدينة الله» (*civitas Dei*)؛ وهى لا تعطى عنها سوى تصور مسبق غير كامل - وهى مدفوعة للشر، لا تمثل حتى بالنسبة للقديس أوجوستين الغائية الأعلى للوجود. على خلاف ما كانت تمثله لأرسطو.

ومع ذلك فإن تلك المدينة، بقدر ما كانت مدركة (سواء من توماس الإكوينى أو من اوجوستين) على أنها نابعة بطريقة «طبيعية» من أول

«تجمع» بشرى (وفى هذه الحالة من أول زوج توراتى - آدم وحواء- أراده الله وسواه)، تلك المدينة «الأرضية» تتطلب نوعا من العناية «الطبية» أوحت منذ ذلك الوقت إلى بعض المفكرين فى العصور الوسطى بأفكار أصيلة عن «فن الحكم»[2].

لم يُغذ التفكير إجمالياً فى التصور «الطبيعاتى» للمدينة سوى فى القرن السادس عشر.

إمكانية ذلك التحول تعود إلى مجموعتين على الأقل من العوامل المستقلة ولكنها مترابطة.

من جهة، ساهم تطور العلوم التجريبية وتطور التكنولوجيا والعقلانية والتيار الإنسانى فى تقهقر التصور الدينى للعالم وبالتالى فى تقهقر السياسة. يشهد على ذلك ازدهار المذاهب «الثورية» خلال بضعة عقود من مذهب ماكيافيللى وجان بودان (منظرى «سيادة» الدولة فى مواجهة الكنيسة) ودولابويسى (ناقد «العبودية الطوعية») و«المونارکوماك»[3] البروتستانت، من يوهانس التوسيوس وفرانشيسكو

2. راجع فى هذه النقطة.
Michel Senellart, *Les Arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Ed. Du Seuil, 1995.

3. «المونارکوماك» هم من البروتستانت الفرنسيين الذين ظهروا فى النصف الآخر من القرن السادس عشر فى سعيهم لتحديد الملكية المطلقة المستندة على «الحق الإلهى» (وهى تتبع الكاثوليكية»)؛ النظرية القائمة بأن الحكم الملكى لا يستطيع أن يمارس دون موافقة الشعب، أشهر أسفارهم بفضل (1579) *Vindiciae contra tyrannos* لمؤلفه إتيان جونيوس بروتوس، وهو على الأرجح اسم مستعار لمؤلفين هما دوبليسى-مورنى وأوبار لانجى.

سوارس (اللذين أدخلا بالتدريج تصور «السيادة الشعبية») دون أن نذكر اليوتوبيات «العلمانية» لتوماس مور وتوماسو كمبانيللا.

مذاهب متنوعة للغاية وإن كانت تجمعها نقطة مشتركة: فهى تعيد للمدينة «الأرضية» سمتها كـ«مدينة» كاملة الكيان، وتجعل منها الأفق النهائى للحياة البشرية، وتسمح بالتالى بإعادة إدراكها على أنها «عمل» أو منشأة اصطناعية. هى *عمل من أعمال الفن* بما أنه يوجد «فن» أو «تكنيكية» لإنشاء المدن مثلما يمكن إنتاج أى شىء اخر، وهى *عمل فنى* بما أنه يوجد «جمال» للمدن وأن بعض المدن –على الرغم من كل ما يقال– تكون أكثر جمالاً بكثير من مدن أخرى.

ومن جهة أخرى أدى الازدهار الهادئ للبرجوازية «الثورية» (كما سيعبر ماركس عن ذلك) أى بورجوازية تجارية (ثم صناعية) التي لم تكن تعرف بعد أنها فى سبيلها إلى اختراع الرأسمالية والاستيلاء على السلطة في أوروبا، أدى هذا الازدهار حينذاك بالفلاسفة إلى استشعار ضرورة تأسيس مجالين -فى وقت واحد ولكن بالتمييز بينهما– مجال «عام» (مكان للصراع على السلطة) ومجال «خاص» (يستهدف «الإثراء» الفردى، المادى أو الروحى).

وأدى بهم كذلك إلى التصور التدريجى للرباط الاجتماعى (المكون للمجال «العام») بناءً على نموذج الرباط التجارى الأساسى.

أى على نموذج «العقد» أو «الميثاق» أو «الاتفاقية».

من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع

عبر القرنين التاليين سيصبح هذا النموذج هو النموذج المسيطر.

وهو يدخل فى إطار إشكالية جامعة سارت العادة على تسميتها باختصار إشكالية «الحق الطبيعى» علما بأنها لا تمثل سوى إحدى تنويعاتها الممكنة.

وعلى العموم فإننا نجد خطوط هذا النموذج العامة مخطوطة فى أعمال أهم باحثين في الحق الطبيعى فى القرن السابع عشر: هوجو جروسيوس (*عن حق الحرب والسلام*، 1625) وصاموبل بوفاندورف (*عن حق الطبيعة والناس*، 1672).

ويعود موضوع العقد يشغل هوبز الذى يطوره بشكل منظم فى ليفياتان (1651)، ولوك فى *بحثين فى الحكومة المدنية* (1690) ثم يشغل بعد ذلك بعد عقود جان جاك روسو فى كتابه *العقد الاجتماعى* (1762).

ثم يدخل الموضوع المذكور ولمدة قرنين من الزمان فى حالة كسوف طويلة لدرجة أن البعض اعتقد أنه دفن إلى الأبد. ولكنه عاد من جديد على غير انتظار للظهور في كتاب جون رولز (*نظرية فى العدل*، 1971) والذى كان نقطة انطلاق لنهضة مثيرة للدهشة للفلسفة السياسية فى البلاد الناطقة بالإنجليزية.

ليست الدولة -كما يقول الهولندى جروسيوس ولم تكن أوروبا قد خرجت من حروب الأديان إلا لتدخل فى حرب الثلاثين عاما. وفى

الوقت الذى كانت القلاقل هى السائدة وأعمال العنف هى المستعرة فى البحار كما على الأرض، ليست الدولة سوى «تجسيد كامل من أشخاص أحرار تجمعوا سويا للاستمتاع فى سلام بحقوقهم ولمصلحتهم المشتركة».

ندين أيضاً لرائد مدرسة «القانون الطبيعى» بفكرة كان لها مستقبل زاهر وهى تقع فى خلفية ذلك التعريف الذى يكلف الدولة بالمهمة المقدسة لنشر السلام والذى بدونه لا يمكن لأى تبادلات تجارية أن تزدهر؛ وهى الفكرة القائلة بأن المجتمع السياسى لا يمكن أن يقوم سوى على أساس موافقة كل فرد على التضحية الطوعية باستقلاله الشخصى وهى تضحية يجنى بفضلها الكل فائدة الأمان الذى تضمنه القوانين؛ وعلى أساس المؤسسات المناط بها فرض احترام تلك القوانين.

تتم هذه العملية فى رأى جروسيوس، على مرحلتين.

المرحلة الأولى: «معاهدة مشاركة» (*pactum societatis*) يجتمع الرجال بواسطتها لتشكيل مجتمع مدنى.

المرحلة الأخرى: «معاهدة طاعة» (pactum subjectionis) يعين من خلالها أعضاء هذا المجتمع الجديد المسئولين عن السلطة التى ستتولى مهمة حمايتهم – أو بتعبير اخر مهمة أن يعم السلام وهم يمارسون الحكم عليهم.

ما هو نطاق تلك «الطاعة» (أو «الخضوع») ؟

يبدو أن نطاقها هائل الاتساع -كما لاحظ روسو وسجله؛ إذ يقول إن جروسيوس، «كان قد لجأ إلى فرنسا لعدم ارتياحه فى وطنه وإذ كان يكيل المديح لمليكها لويس الثالث عشر -والكتاب مهدى إليه- لم يأل جهداً لكى ينتزع كافة حقوق الشعوب ولكى يُدَثّر بها الملوك بكل ما أوتى من فن» (عن *العقد الاجتماعى*، الكتاب II، الفصل 2).

ملحوظة روسو، وإن كانت ليست خاطئة تماماً فهى تظل متحيزة، إذ أن معناها هو أن ننسى أن الفصل 4 من الكتاب I من *قانون الحرب والسلام* (هذا العمل الضخم الذى يعتبر الأساس الذى يقوم عليه القانون الدولى الحديث) مخصص لـ«حرب الرعايا» ضد «القوى التى ينتمون إليها» - أى ضد الدولة، وأن فى الفصل المذكور يعد جروسيوس ليس أقل من سبع حالات يعلن فيها شرعية مقاومة السلطة «المهيمنة»: الفكرة -وقد كانت جريئة بالنسبة لتلك الفترة- ستعود مرة أخرى إلى الظهور عند الثوريين الأمريكيين والفرنسيين، ثم عند منظرى «العصيان المدنى» ولكنها ستكون محل رفض كانط وهوبز من قبل.

فى جميع الأحوال كانت نظرية هوبز هى التى فضلها التاريخ عن نظرية جروسيوس معتبرا إياها أول عرض فلسفى لنظرية العقد الاجتماعى.

يوجد لذلك سبب: إذ لا يعتبر هوبز منظراً ماهراً للقانون «الطبيعى» (أو كما سيقول ماركس للقانون «البورجوازى») وإنما كان

فى فجر العصور الحديثة أول مفكر (بعد ماكيافيللى، لكـــن بعـد لـــوك وسبينوزا) لا تنفصم أفكاره السياسية عن تصور فلسفى واســـع للعـــالم، وهو بالمناسبة تصور «مادى» مستلهم عـــن علـــم الطبيعـــة «الجديـــد» لجاليليو.

هوبز لا يؤمن لا بالله ولا بأى عالم آخر، و - فى عالمنا هـــذا- لا يؤمن بـــ«أرواح» ذات وجود مستقل عن «الأجساد». لا توجد فى رأيـه غير الأجساد. بعض تلك الأجساد «بشرية» وتحركـــها «قـــوة» داخليـــة اسمها الـــ«رغبة».

الرغبة -الرغبة وحدها- هى التى تفسر أعمـــال البشـــر، أى أنـــها تفسر واقعة أنهم لا يتوقعون عن الإيذاء والمجابهة والتصادم. الواقع هـــو أن كل إنسان، كل جسد هو قبل كل شيء جسد «راغب»؛ والرغبة هـــى بتعريفها ذاته غير قابلة للإشباع. فما أن أنتهى من رغبة شيء، إلا وأبـــدأ على الفور باشتهاء شيء اخر وأفكر فى الوقت ذاته فى الوســـائل التـــى تؤمّن لى فيما وراء ذلك الشيء الآخر، استمرارية الحياة - أى فى إشباع شهواتى التالية. وبما أنه لا يوجد أحد يشعر بالتشبع قط ولا يســـتطيع أن يقول :«أنا أتوقف عن الرغبة، هنا والآن»، يترتب على ذلك أن الحالـــة الطبيعية التى يجد فيها البشر أنفسهم فيما بينهم -فى حالة لو أن لا شـــيء ولا أحد يوقفهم عن الاشتهاء إلى مالا نهاية- لا يمكن إلا أن تكون حالـــة حرب.

يعتقد هوبز أن «حالة الطبيعة» ليست سوى ذلك، أى حالة حرب دائمة ولا تنتهى، حالة حرب قدمها (فى *ليفياثان*، الكتاب I الفصل 13) على أنها «حرب من الجميع ضد الجميع» (*a war of every man against every man*). والعالم كله يذكر المقولة (المأخوذة من النسخة الثانية من *ليفياثان* المكتوبة باللغة اللاتينية وليس من النسخة الأولى باللغة الإنجليزية) والتى يتلخص فيها هذا الوضع فى *homo homini lupus*، «الإنسان هو ذئب للإنسان».

مثل تلك الحالة هى بالتأكيد غير قابلة لأن تحيا. من ذا الذى يريد أن يكون فى حالة خوف دائم من أن يُقتَل أو يَقتُل - فى رعب من أن يتسبب دون أى خيار اخر فى أن يُميت أو أن يموت ؟ للفكاك من هذه الجهنم الأرضية، التى لا يبدو أنها أسوأ من الأخرى بكثير، قرر البشر المنعزلون -الذين ظلوا أسرى شهواتهم الوحدانية- أن يتحدوا ليصوغوا «عقداً» (*contract*) أو «ميثاقا» (*covenant*) فيما بينهم.

ينص هذا العقد أو الميثاق على أن كلا منهم يختار بحرية أن ينشئ مع الآخرين «جمهورية» (هذا التعبير اصطلح (فى الفرنسية) منذ القرن السابع عشر على أن يكون ترجمة كلمة كومنولث *Commonwealth* (الإنجليزية)، أى أن يتخلى عن رغبته وأن يتنازل عن حريته وأن يضع تلك الأخيرة بين أيدى سلطة مركزية «عاهل» (*sovereign*) أو «هيئة سياسية» (*political body*) تتمتع عندئذ بكافة السلطات الذى يجعلها تنشر السلام والأمن.

بالتالى يصبح الموقعون على الميثاق مرتبطين ببعضهم وبعضهم مرتبطاً بواسطة البعض الآخر، ولا يكون لهم بعد ذلك حق المطالبة بأى شيء آخر غير الفوائد التى يمكن انتظارها من الهدوء العام، ولا يكون من حقهم بعد ذلك أن ينسحبوا من المجتمع الذى أقاموه، إلا، بطبيعة الأمر، إذا أصبح تأمين حياتهم محل تصارع (بما أنه لا يمكن أن يطالب أحد -طبقاً «لقانون الطبيعة الأولى»- بأن يفعل شيئاً ضد حياته ذاتها).

إلا أن «العاهل» غير مرتبط بالميثاق، مادام هو ناتجا عنه وليس أحد من الذين وقعوا عليه - أى وباختصار لأنه جسم «اصطناعى» منفصل تماماً عن المجتمع السياسى وهو ليس جسماً «طبيعياً». يتمتع «العاهل» سواء اتخذ صورياً هيئة «الفرد» أو «المجلس»، وسواء تجمع فى شخص طبيعى (الملكية) أو تقاسمه العديد من الأشخاص (أوليجاركية) بسلطة سياسية مطلقة. يصبح كل ما يفعله شرعيا ما دام الميثاق محترما، وبتعبير آخر، مادام لا يمس حياة هؤلاء الذين وقعوا عليه.

بهذا الشكل، أسس هوبز (بوعى كامل إذ أنه أمضى جزءاً من حياته فى «خوف» من الـ«فتن» حتى لو تغاضينا عن فترة النفى التى طالت لعشرة سنوات فى فرنسا التى تسببت فيها القلاقل الثورية التى عصفت ببلده) أسس نموذجا من النظام السياسى لا يخضع تعريفه للمعايير الكلاسيكية.

لا يهم من وجهة نظره أن يكون «العاهل» تلك «الشخصية القانونية» أو ذلك «الجسد» الاصطناعى (أو هذا النوع من «الآلة التى

تتحرك ذاتيا» *automate*) والتى أعطاها اسم ذلـك الوحـش التوراتـي: *ليفياتان*، لا يهم أن يأخذ شكل ملك أو جمعية بل حتى جمعيـة منتخبـة، وإنما الشىء الوحيد الذى يهم هو أن ذلك «الجسد» يصدر القوانيـن وأن يُحترم وألا يتمكن أى من رعاياه من التمرد عليه (إلا -مرة أخرى- فـى حالة لو أن أحدهم شعر أنه مهدد بصورة مباشرة فى حياته).

كان هوبز باختصار غير مـهتم بالمسـألة الكلاسـيكية الخاصـة بـ«أفضل» نظام سياسى ولا يفكر سوى فى إضفاء الشرعية على نـوع جديد من «الاستبداد» استبداد لا يمارسه شخص واحد أو عدة أشـخاص، وإنما هو استبداد -أكثر جوهرية- استبداد القانون - الضـامن الوحيـد «للسلام المدنى».

عوتب هوبز على ذلك كثيراً -دون أن يكون مفهوماً دائماً.

فهوبز - مثله مثل ماكيافيللى- يضايق: ضايق معاصريـه، وأكـثر منهم أسلافه - من لوك إلى روسو (اللذين كانا أكثر حساسـية بالنسـبة لموضوع الحرية منهما لموضوع السلام). وهو لم يتوقف، منذ ثلاثمائـة عام، عن مضايقة معظم قارئيه.

ذلك -أولاً- لأن فى الوقت ذاته الذى بدأت فيه البورجوازية تفـرض نفسها على الساحة السياسية كقوة يتعين عمل حسابها، بدا أن هوبز يمنـح أى ملك (بل حتى «مغتصب» سوقى مثل كرومول علماً بأنـه لـم يكـن

يحبه) ترسانة نظرية تكفى لجعل طاغية يسود - دون أن يضع في اهتمامه لا البورجوازيين ولا النبلاء ولا الشعب.

وهوبز يضايق أيضاً، بل على الأخص، لأننا نستشعر عن حق أنه في الأساس شخص «مادى».

و هنا مقارنته بماكيافيللى تفرض نفسها.

لاشك أن الرجلين اللذين نُدين لهما بأنهما «علمانا» السياسة، مرة أخيرة يختلفان فى نقطة جوهرية. كان هوبز الذى اجتهد ليقيم السلام الذى تحتاجه الرأسمالية - كان يعتقد فى إمكانية تحديد حالة الحرب بحالة الطبيعة. فى المقابل لم يكن ماكيافيللى، الذى عاش قبل ذلك بقرن كامل فى إيطاليا العصور الوسطى، مفكراً من مفكرى «البورجوازية المنتصرة» وكان يجهل إشكالية العقد، ويعتقد أن البشر مهما فعلوا فإن الحرب تمتد أيضاً إلى الحالة الاجتماعية. ولكن يشترك الاثنان فى عدم الإيمان لا بالله ولا بالشيطان وفي أنهما لا يخلطان مسرح السياسة لا بمسرح الأخلاق ولا بمسرح الدين.

هوبز إذن، مثل ماكيافيللى، يزعج «الأحاسيس المرهفة» ويحزن «مفكرى التيار الإنسانى»، وذلك يعتبر كافيا ليجعل منه أسير الشهرة التى عرف بها كمفكر كئيب يُفضل الابتعاد عنه. زاد بالطبع من هذه السمعة السيئة اهتمام صاحب نظرية «الدولة الكاملة»، كارل شميث بهوبز، فى نص ظهر عام 1927 (*فكرة السياسى*) - وهو نص انتقد ليو

شتراوس توجهه السياسى بشدة فى مقال ظهر عام 1932، فى الوقت الذى كان شميث فيه «أحد نجوم» الجامعة الألمانية، والذى كان يقوم فيه بقيد اسمه عضواً فى الحزب الوطنى الاشتراكى بارتكاب فى عام 1938 خطأ كتابة دراسته عن كتاب *ليفياثان* الذى أشاد فيه بقوة بمناهضة السامية التى انتشرت فى تلك الفترة[4].

حظ هوبز كان عثراً، فمقداره أعلى من هذه السمعة السيئة.

وذلك لعدة أسباب،

أولاً: لأن تصوره للعقد يستهدف تأمين الحد الأدنى من «الأمن» العام الذى لا يمكن أن توجد بدونه «حرية» تستحق أن تسمى بهذا الاسم، وأن هوبز يظل بهذا المعنى المفكر الذى لولاه لما أمكن لليبرالية الكلاسيكية أن توجد.

ثم لأن «الاستبداد» الوحيد الذى يلقى تبريراً لديه (وإن كان قد برر ذلك أصلاً) هو -كما سبق أن أشرنا- استبداد القانون: وهو قانون يسهل علينا أن ندرك -من قراءتنا لكتاب *ليفياثان*- أن هوبز يتصوره كناتج

---

4. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Cologne, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

أما عن مقالة ليوشتراوس:

«Remarques sur *La Notion de politique* de Carl Schmitt» (1932).

ويمكن قراءة ترجمته الفرنسية فى:

Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. Du Seuil, 1988, p. 187-214

عن مداولة عقلانية -فى إطار الفكر العام المنتمى لـ«جـاليليو»- أكـثر من كونه «عملا» من أعمال الأمير أو «نزوة» من نزواته.

وأخيراً: لأن العقد عند هوبز يتميز بأنه يقيم بين الموقعين عليه «مساواة» حقيقية أصيلة، ولأننا إذا اعتبرنا أن المساواة هى «الجوهر» الحق للديموقراطية فسيصعب حينئذ علينا أن نعتب على هوبز أنه منح أهمية للمساواة أكبر من التى أعطاها للديموقراطية أى «للمحتوى» أكثر من «الحاوية».

وعلى العموم فمن الممكن أن يكون الاختيار قائماً على أساس «الإدراك السليم»، تلك الفضيلة التى يؤثرها هوبز.

حتى لو لم يكن من المحظور -كما أشار لوك وروسو (وهو ما يتناساه ورثة ماركس) أن نسعى إلى الاثنتين معاً: المساواة *زائد* الديموقراطية.

الحقيقة هى أن لوك أصغر سناً من هوبز؛ وهو إن كان قد عرف مثله الحياة فى المنفى فهو لم يتأثر - مثلما حدث لزميله الأكبر سناً- بشبح الحرب الأهلية وبالقلق الناجم عن العنف المتفشى.

وهو من ناحية أخرى أقل ولعاً بالرياضيات والفيزياء وأكثر اهتماماً بإقامة - على أرض صلبة- دعامتى الثراء البورجوازى والمتمثلتين من جهة فى حرية التبادلات التجارية ومن جهة أخرى فى حق الملكية الخاصة.

وهو قد سعى فى الفصل الخامس الشهير من كتابه *البحث الثانى فى الحكومة المدنية* أن يثبت، فيما يخص حق الملكية الخاصة، لمن يتشككون فيه، بأنه حق «طبيعى» مؤسس عقلياً كما هو مؤكد دينياً، وهو ما يمكن اعتباره تمجيداً لرؤية للعالم أسماها س. ب. ماكفرسون عن حق «الفردية التملكية».

يسمح مثل هذا السياق أن ندرك على العموم السبب فى أن تصور لوك للعقد يبدو فى الوقت ذاته أقل تشدداً من تصور هوبز وأكثر تأييداً للحريات الفردية.

يناقض لوك سلفه فى نقطتين جوهريتين.

فهو من جهة يؤكد باستفاضة على أهمية عدم الخلط بين «حالة الطبيعة» و«حالة الحرب» (*البحث الثانى فى الحكم المدنى*)، الفصل X، § ١٩). إذ يتعين اعتبار الأول «حالة من السلم والتعاطف والتعاون والمحافظة المتبادلة» التى لا يوجد شىء يجبرنا على الخروج منها: وإذا كان البشر يؤثرون الخروج منها بهدف الحصول من حالة «المجتمع السياسى» أو «المجتمع المدنى» على مزايا أكبر من التى كانوا يتمتعون بها فى الحالة السابقة فإن ذلك لا ينتج إذن كنتيجة لضغط الخوف ولا بالتالى بهدف قبول أى نوع من أنواع العبودية.

ومن جهة أخرى لا يفرز العقد حسبما يرى لوك «عاهلا» خارجياً عمن وكلوه، مجرداً من أى التزام، بل على العكس من ذلك يقيم العقد -طبقاً للوك- حكما يظل تحت سيطرة ووصاية الذين كلفوه بمهمة الحكم.

ثم إن الحكومة لا تستطيع على العموم –في رأى لوك– أن تتصرف قط، طبقاً لقاعدة غير تلك التى حددت لها إرادة «الأغلبية» (*majority*) (نفس المصدر، فصل 8، § 96).

يبدو لوك إذن فى نظر الأجيال التالية عليه أول صاحب نظرية للحكم «البرلمانى» تستطيع التوفيق بين صورة من الحكم الملكى وصورة من الحكم الديموقراطى. وألهمت أفكاره فى إنجلترا محررى إعلان الحقوق (*Bill of rights*) عام 1689، ثم بعد ذلك بنحو قرن محررى إعلان الاستقلال (1776) والدستور الأمريكى (1787) وأول عشرة «تعديلات» التى واكبت صدور هذا الأخير (1791) وكذلك الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان فى أغسطس 1789.

وبناء على ذلك يبقى لوك بلا منازع أبا الليبرالية الكلاسيكية.

ولكنه لا يعتبر أباً للتراث «الديموقراطى» بالمعنى الحرفى للكلمة.

إن كان من المتعين منح ذلك اللقب لأحد فروسو هو الأحق به، لسبب رئيسى هو كتابه الأشهر عن *العقد الاجتماعى* الذى قوبل على الفور بملاحقة عنيفة، وإن كان قد أصبح على الرغم من ذلك وحسب تعبير أحد المنفيين الموالين للملكية (الفرنسية) «قرآن خطباء عام 1789[5]» (الثورة الفرنسية).

5 صاحب هذه المقولة هو ماليه دو بان (Mallet du Pan) فى *Le Mercure britannique*، II، 360.

ما الذى يؤكد عليه روسو إذن ؟ إنه يقول ما دام البشر الهائمون على وجوههم فى حالة الطبيعة وهم منفصلون عن بعضهم، قد قرروا أن يتجمعوا ليعيشوا حياة أفضل (وهو قرار عاقل وذلك على عكس ما يقوله البعض أحياناً لأن «الطبيعة» الحقة للإنسان لا تتحقق بالكامل، فى رأى روسو وفى رأى لوك أيضاً، إلا فى الحالة الاجتماعية) فهم مع ذلك ليسوا على استعداد للتخلى عن ذرة واحدة من حريتهم الأصلية، وتصبح مشكلتهم عندئذ هى: «إيجاد صورة من المشاركة تدافع وتحمى الفرد وممتلكات كل شريك بكل قوتهم المجتمعة، وهى مشاركة، لا يستجيب أى فرد وهو فى اتحاد مع الجميع، على الرغم من ذلك سوى إلى ذاته ويبقى حراً كما كان من قبل (*عن العقد الاجتماعى*، الكتاب 1، فصل 6).

حل هذه المشكلة ؟ - إنه يكمن فى «العقد الاجتماعى» الذى «تتلخص كافة بنوده، عند إدراكها على النحو السليم، فى بند واحد هو: الانسلاخ التام لكل شريك بكامل حقوقه وانضمامه للمجموع». (*المصدر ذاته*). ثم يضيف روسو «لما كان الشرط متساويا بالنسبة للكل فلا توجد مصلحة لأحد فى أن يجعل تكلفتها أعلى للآخرين». هذا المطلب المساواتى يتناسب معه الرد السياسى التالى وهو: أن يضع جميع الأفراد الموقعين على العقد مشاعاً «شخصيتهم وكل قدراتهم تحت الإدارة العليا للإرادة العامة».

بتعبير اخر يتعين على الجماعة السياسية ألا تشكل سوى «شخصية عامة» واحدة «جسد» واحد - يسمى «الدولة عندما تكون فى حالة

سلبية- وحاكمة عندما تكون فاعلة» (*المصدر ذاته*). بهذه الطريقة يؤكد -في مقابل رأى هوبز- على الهوية الجوهرية للشعب والدولة، للمجتمع والحاكم.

تترتب نتيجتان على ذلك.

فمن جهة، لا يمكن أن تكون القوانين التى تُسَيِّر مثل تلك الدولة إلا التعبير عن «الإرادة العامة» - وهى مختلفة- مهما كان رأى لوك فى هذا- عن «إرادة الأغلبية» وعن «إرادة الجميع» الذين قد يسهيمون فى الخطأ (*نفس المصدر*، الكتاب II، الفصل 3). يعنى أن الصالح العام هنا يحكم وحده وأن الشيء الوحيد الذى يهم هو الاهتمام بـ«الشأن العام» (الذى يقول عنه الأقدمون *res publica*). وبتعبير اخر: إن «كل حكومة شرعية تعتبر جمهورية» (*المصدر ذاته*، الكتاب II، فصل 6).

من جهة أخرى لا يمكن أن يكون الشكل الأمثل لمثل تلك الحكومة سوى الديموقراطية، الديموقراطية المباشرة بالتحديد. ينحى روسو جانبا -من ناحية المبدأ- فكرة إمكانية أن يفوض المواطنون حريتهم لـ«ممثلين» عنهم.

لسوء الطالع أن الديموقراطية المباشرة تتطلب بعض الشروط (محدودية المكان واقتصاد تغلب عليه السمة الزراعية) التى اختفت اليوم، وهى لذلك أصبحت غير قابلة للتطبيق. إلا أن كونها مثلا أعلى يصعب تحقيقه لا يمنعها من أن تكون المثل الأعلى الوحيد الذى له قيمة.

روسو الذى كان على وعى كامل بالصعوبات الحتمية للنموذج الذى يقترحه، لم يكن لديه أى شك فى التفوق المطلق لذلك النموذج، وكتب يقول: «لو وُجد شعب من آلهة لحكموا أنفسهم بطريقة ديموقراطية» (*المصدر ذاته*، الكتاب III، الفصل 4).

تلك هى على العموم الرسالة التى أخذها عنه (خطباء الثورة، عام 1789).

ما تدين به الثورة الفرنسية لروسو يساوى ما تدينه الثورة الأمريكية للوك. ومع ذلك فإن راديكالية الأول كانت مقاومتها أضعف للوقائع من براجماتية الآخر. دستور الولايات المتحدة لم يتغير منذ استقلال ذلك البلد من مائتى عام على حين انتهت ثورة 1789 فى مرحلة الإرهاب الثورى ولا يزال قطاع من المجتمع الفرنسى يعيد التفكير فيه.

لا شك أن الإعجاب بأعمال روسو الخاصة بالديموقراطية المباشرة تتسم بشىء من اليوتوبية أو بأنها قديمة متهالكة، كما لاشك فى أن التجاوزات «الإرهابية» التى جرت فى عام 1793 قد ألقت بظلال من الخزى على اليوتوبيات الجمهورية الكبرى؛ وعلى العموم فقد ساهم هذان السببان فى تفسير أنه إذا كانت إشكالية العقد قد استمرت فى أن تكون مصدرا لفكر فيشته (الذى ظهر كتابه *أساس الحق الطبيعى طبقا لمبادئ المذهب العلمى* فى جزءين، عامى 1796 و1797) وكانط (الذى ظهر

كتابه مذهب *الحق* وهو المجلد الأول من كتاب *ميتافيزيقا الأخلاق* في نهاية 1796 أو بداية 1797) فإن كانط يرى ضروريا أن يبتعد عن روسو، بل أكثر من ذلك أن يبتعد عن فكرة الديموقراطية ذاتها.

يتعين علينا أن نؤكد أن نظرية العقد لم تحظ أبداً بإجماع الفلاسفة الأوروبيين. فلم يضعها سبينوزا في صلب كتابه *البحث السياسي* (1677) وتجاهلها مونتسكيو وهو قرير العين وخاصة أنه كان، كما نعلم، مناهضا لصعود البورجوازية، وأخيراً، إنتقدها ديفيد هيوم بشدة في مقال نشره عام 1748 وهو التاريخ ذاته الذي صدر فيه كتاب روح القوانين[6]. أكد هيوم في هذا النص القصير، الموجه ضد لوك، بلهجته الاستفزازية المعتادة أن سلطة سياسية واحدة لم تولد بالاتفاق وإنما بالإكراه والعنف وأن الملكية المطلقة تعتبر بالتالي نظاماً شرعياً تماماً ولا يحتاج الأمير الحصول على موافقة رعاياه لكي يستقطع منهم الضرائب.

ثم بعد فيشته وكانط استمر المتغير "اللوكي" للعقد يحظى وحده -داخل التيار «الليبرالي»- بشيء من التعاطف. فيما عدا ذلك لم تلق فرضية العقل سوى المناهضة (خاصة من خصوم الثورة الفرنسية) أو -في أفضل الأحوال- لم تلق سوى التجاهل التام.

---

6) مقال هيوم «عن العقد الأصلي» ظهر أولاً عام 1748 في سِفره *المقالات الأخلاقية والسياسية والأدبية* ثم أدرجه مرة أخرى عام 1758 في *أحاديث سياسية*. ترجم إلى الفرنسية في ديفيد هيوم، *أربع مقالات سياسية* موفران: TER، 1981، وضم أيضاً إلى كتاب: ديفيد هيوم، أحاديث سياسية (طبعة فرنسية)؛ موفران: TER، 1993، ترجمة جديدة لـ المقالات الأخلاقية والسياسية والأدبية تحت الطبع عند الناشر فران.

على سبيل المثال نستشعر من أحد نصوص هيجل فى شبابه وهو المقال المعنون «عن طرق المعالجة العلمية للحق الطبيعى» (1802-1803) نقدا للمذهب «الأخلاقى» المجرد والمذهب «الذاتى» اللذين يميزان اقتراب كانط من المسألة السياسية. يزدهر هذا النقد بعد ذلك بعقدين فى كتاب *مبادئ فلسفة الحق* (1820) وهو عمل قدمت فيه نظريات الحق الطبيعى على أنها لحظة ضمن أخرى فى التطور التاريخى، وهى لحظة من المقدر لها أن «تستوعب» وأن «يتم تخطيها».

فى القرن الذى عاش فيه ماركس والذى عرف الثورة الصناعية، بدا أن إشكالية العقد قد فقدت كل إمكانية لها فى تقديم فكر سياسى جديد أيا كانت درجة حداثته وجرأته.

يتعين علينا أن ننتظر عام 1971 لنراها تعود إلى الظهور فى شكل «منقح» للغاية فى كتاب «نظرية العدل» لجون رولز.

سأعود فى الفصلين التاليين للحديث عن القراءات المختلفة التى يمكن أن نقوم بها لتلك النظرية. الشيء المؤكد فى كافة الأحوال هو أن الطرح الرولزى للعقد وضع بالكامل فى خدمة «تصور مساواتى للعدالة[7]» وهو بدوره لا يستطيع أن يتبلور إلا فى الشكل التقليدى للديموقراطية.

---

7. John Rawls. *Théorie de la justice* (1971), trad. fr., Paris, Ed. du Seuil, 1987. p. 131.

ومع ذلك نلاحظ هنا أن فكرة «المساواة» تتوارى تماماً عن رولز لصالح فكرة الإنصاف (راجع الفصل الثانى)

القراءة المتأنية لكتاب *نظرية العدالة* تظهر بالمناسبة أننا لسنا إزاء مجرد صدفة.

كافة الحجج تتلاقى، بالعكس، لتثبت أنه إذا كانت الديموقراطية تبدو أفضل نظام ممكن، فإنما يرجع ذلك إلى أنها صورة محددة للعقد الاجتماعى الذى يجعل منها النظام الأكثر «عدلاً» وبكلمات مختلفة: إنه النظام الذى عمل عبر التاريخ على النضال المستمر المتصاعد ضد عدم المساواة – دون التضحية بالحرية.

يبقى أنه إذا بدا لنا من الصعب التفكير في الديموقراطية دون أن نفكر فى العقد الاجتماعى، فإن هذا التصور الأخير يظل مع ذلك يشكل بذاته موضوعاً نظرياً يصعب التعرف على هويته.

بدلاً من القول مباشرة أنه لغز حقيقى.

العقد الاجتماعى: واقع أم وهم ؟

باختصار: «العقد الاجتماعى» ليس فيه من «التصور» سوى اسمه.

تقليدياً، يعرف «التصور» بأنه كلمة يمكن تقديم تعريف واضح ومحدد وشامل لها، علما بأن ذلك هو بالتأكيد اخر شيء يمكن أن نأمل تحقيقه لأننا بصدد تعبير ظل، منذ القرن السابع عشر إلى اليوم، يكتسى لدى الفلاسفة الذين استخدموه أكثر المعانى تنوعاً فى الوقت الذى استخدم فيه لتبرير أكثر التصورات السياسية تناقضاً.

ومن جهة أخرى فليس من المعتاد، في سياق حديث يود أن يكون موضوعياً ودقيقاً للغاية، استخدام لفظ «تصور» عند الكلام عن كلمة نعرف أنها لا تشير إلى أى شىء ولا أى فعل ولا أى حدث - أى وباختصار أنه ليس لها أى «ماصدق» فى الواقع التجريبى.

إلا أن العقد الاجتماعى يندرج تماماً تحت ذلك البند بما أنه من الواضح تماماً أنه لا يوجد مجتمع واحد وقع فى أى عصر من العصور على عقد من هذا النوع.

هل ساور بعض الفلاسفة شك من ذلك النوع ؟ الاحتمال ضئيل. إذ من الصعب أن نتصور هوبز أو لوك يقنعان أنفسهما بالسمة «التاريخية» لما وصفوه. أما روسو فقد بدد صراحة أى سوء فهم حول هذا الموضوع بأن وضح فى مستهل كتابه *الحديث الثانى أو حديث عن نشأة وأسس عدم المساواة بين البشر* (1755) أن تفكيره حول المرور من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية تدخل فى نطاق التأملات وليس فى إطار التاريخ.

كتب يقول فى ذلك النص المشهور: «لنبدأ إذن فى استبعاد كافة الوقائع لأنها لا تمس المسألة قط. يتعين عدم أخذ الأبحاث التى يمكن أن ندخل فيها حول هذا الموضوع على أنها حقائق تاريخية وإنما على أنها فقط استدلالات فرضية وشرطية تستهدف إلقاء الضوء على طبيعة الأشياء أكثر من إثبات أصلها الحقيقى، مماثلة لتلك التى يقوم بها كل يوم علماؤنا فى الطبيعة عن تكوين العلم».

ينتمى تعبير «العقد الاجتماعى» إذن إلى وضع غير أصيل بشكل بيّن، فهو إذا كان «تصوراً» من جانب فهو أيضاً، على الجانب الآخر، «خرافة». وخرافة مؤكدة. أى أنه من الممكن التحدث فى شأنه على أنه «خرافة نظرية»، على أن نظل على وعينا بواقع أن تلك الفئة الغريبة تسمى الصعوبة أكثر من أن تحلها.

وخاصة أن تلك الخرافة تعتبر «تقريبية»، إذ تقوم فكرة العقد الاجتماعى بالفعل على الاعتقاد بأن البشر، وهم فى حالة الطبيعة، كانوا قادرين على الفكر والمفاوضة وتوقيع العقود - على حين أن الاستدلال القانونى مثله مثل اللغة المستخدمة فى تدوينه غير متاحة سوى فى الحالة الاجتماعية وأن «البشر» كما يؤكد كل ما نعرفه عن مرحلة ما قبل التاريخ لم يعيشوا قط سوى فى مجاميع. الكائن البشرى هو دائماً/ أصلاً كائن اجتماعى وحالة الطبيعة ليست أقل خرافة من العقد ذاته. وباختصار فإن كنا نريد أن ننقذ هذا الأخير من أن يصبح موضوعاً للتهكم فلا يوجد سوى حل النظر إليه على أنه مجرد «افتراض»، كما يشير روسو بكل وضوح.

هو افتراض «إجرائى» أو «منهجى» يتعين عدم أخذه بجدية زائدة ولكن على أساس أنه يسمح عن طريق «الاستعادة» (بعد «البدايات» الحقيقية لمجتمعنا بوقت طويل) بتوضيح المعنى الحالى لمفاهيم العدالة والمساواة.

هو افتراض من أى قيمة «متعالية» إذن، ولكنه مزود على الرغم من ذلك، من وجهة النظر البراجماتية، بفضائل تربوية ونضالية صلبة وخاصة عندما يتعلق الأمر بإيجاد صورة مناسبة لتوضيح ما يتعين أن تكون عليه الديموقراطية «المثلى».

يبقى أن ندخل هذا المثل الأعلى إلى الواقع. أى بتعبير آخر إلى حمل مجتمع محدد على أن يتطابق بالتدريج مع نموذج العقد.

المهمة مستحيلة، هذا ما يصادره على الفور هؤلاء الذين (مثل ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس وفوكو) يدعون أن كل مجتمع هو دائماً فى حالة حرب أهلية.

أود أن أبين فى بقية هذا الكتاب أنه من الممكن أن نسلم بالمصادرة المذكورة دون أن نعتقد أن من واجبنا استخلاص نتائج على هذه الدرجة الراديكالية من التشاؤم.

حتى لو أن الحياة فى المجتمع ليست بتعريفها ذاته سوى حرب يتعين علينا أن ندخل فيها على الرغم منا وحتى لو لم يكن الحق أبداً سوى التعبير عن علاقة قوى، فإن الحق بوجوده المجرد يسمح بتنظيم العنف والحد من أكثر الآثار سلبية للحرب، بل وفى بعض الظروف أن يشجع على المفاوضات التى تسمح بالوصول إلى اتفاقيات أو «معاهدات»[8].

---

8. للإطلاع على نقد مفصل للطرح العكسى الذى يعتبر كارل شميت أهم المدافعين عنه فى القرن العشرين أرجو الإحالة إلى كتاب شارل لارمور:
Charles Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, chapitre IX, «Carl Schmitt et la critique de la démocratie liberale», p. 207-220.

بقول آخر تسمح بالوصول إلى«تطورات» محددة ظرفية، مؤقتـــة وجزئية ولكنها مع ذلك حقيقة ولا يمكن إهمالها أبداً، وعلى سبيل المثـــال، مثل تلك التى يمكن أن نأمل التوصل إليها مـــن النضـــال العـــازم علـــى محاربة عدم المساواة.

-6-

مساواة أم إنصاف ؟

فكرة بسيطة، بل مفرطة فى بساطتها، شكلت البنية التى شُـيِّدَ بـها الفكر السياسى فى الغرب طوال فترة الحرب الباردة، وهى القائلـة بـأن الديموقراطية، على خلاف «الديكتاتورية» هى نقيـض موضـوع كافـة «الاستبداديات» وأفضل نظام يمكن تصوره لأنها أفضل نظـام ضمانـا لـ«الحرية».

مازالت هذه الفكرة السائدة لدى العديد من «المتخصصين» فى العلم أو الفلسفة السياسية (وعلى وجه الخصوص لدى الأسـرة «الليبراليـة» بالمعنى «الكلاسيكى» أو الأوروبى للكلمة). وعلى الرغم من ذلك فـهى بالتأكيد قابلة للمناقشة.

ذلك، أولاً، لأن فكرة «الاستبدادية» -التى هى منتج مشـكل مـن خليط مريب من النازية والشيوعية يستهدف، كما سبق أن أشـرت[1] فـى

1. عن نقد هذا «الخلط» والأخطاء التى ورط فيها ميشيل دوكو ومعه بعض قرائه المتعجلين من هـنـاه أراندت وريمون آرون أرجو مراجعة كتابى:
De l'indifférence, Essai sur la banalisation du mal, Paris, Odile Jacob, 1998, chap. 3 et 4

موضع آخر، جعل المحرقة (Shoah) أمراً عادياً- وهى فكرة فضفاضة للغاية أو أنها مبهمة للغاية لكى تكون ذات نفع يذكر، وأن أكثر «موقف» مواءمة لازدهار الحرية «عامةً» يظل، بكل وضوح هو - *الفوضى*، لا *الديموقراطية «التمثيلية»* كما هى قائمة اليوم فى الغرب.

ثم لأننا حتى لو اعتبرنا الديموقراطية «التمثيلية» نظاماً أكثر «مواءمة» للحرية، فإن واقع كون المدافعين عنها، حالياً كما كان الحال فى زمن الحرب الباردة، لازالوا يقدمونها على أنها مرتبطة بالضرورة بقيام «السوق الحرة» من النموذج الرأسمالى، لا يمر دون إثارة بعض المشاكل، إلا إذا امنا فى الواقع (مثل ادم سميث) بوجود «يدٍ خفية» تقودنا -دون أن ندرى- على طريق التقدم، أو إذا شاركنا متشائمين الاقتناع «النفعى» (جيرمى بنثان، جون ستيوارت مل) الذى يعتقد أن كل ما هو صالح للأعمال يعتبر صالحاً فى حد ذاته. ولكن يتعين علينا أن نسلم بأن فوائد «الليبرالية» الاقتصادية هى أبعد من أن تصل بشكل متماثل إلى كافة طبقات المجتمع. أليس واضحا أنه إذا كانت «الليبرالية» ناجحةً فى تنمية «حرية» البعض (أقلية) فهى قد تعمل أيضاً على الحد، بل وعلى بتر، حرية الآخرين (الأغلبية) ؟

وأخيراً (وهذه النقطة هى الأهم) لأن لا شيء يثبت أن «الحرية» تعتبر على سلم القيم أول «خير» يصبو مجتمع سياسى إلى التمتع به جماعياً، وهو فى سعيه لأن يجعل من نفسه مجتمعاً ديموقراطياً.

توجد فى نهاية الأمر أمور أخرى خيِّرة يمكن اشتهاؤها.

توجد «قيم» أخرى تدخل فى منافسة مع قيمة «الحرية».

هذا هو الحال مثلاً بقيمة «العدل»، الذى يتطلب أحياناً بدوره إعطاء الأولوية لـ«المساواة» قبل «الحرية».

لا شك أن تصور المساواة يبدو هو أيضاً للوهلة الأولى فى غموض تصور الحرية.

علماً بأننا رأيناه عبر الصفحات السابقة وهو يعمل فى العديد من المواقف الملموسة.

سبق أن رأينا على سبيل المثال أن إحدى الديموقراطيات «المباشرة» مثل الديموقراطية الأثينية، كانت تعتبر *المساواة* فى الحقوق السياسية (*isonomia*) أعلى المثل العليا التى كانت تفتخر بأنها تجسدها؛ وحتى عندما فقدت المدن الإغريقية الرئيسية استقلالها بعد أن أصبحت تحت سيطرة الملك فيليبوس المقدونى (والد الإسكندر الأكبر) - بعد معركة شيرونا (338)، فقد ظل أرسطو (الذى كان أستاذاً للإسكندر) يُعرّف السلطة «السياسية» -كنقيض للسلطة «الملكية»- على أنها تلك الصورة من السلطة التى تُمارس من وعلى قوم - «أصحاب طبيعة واحدة». بمعنى أنها تلك الصورة من صور السلطة التى يمكن أن يجد كل مواطن نفسه فيها بالتناوب «حاكما» و«محكوما»[2].

2. راجع على سبيل المثال: أرسطو. *السياسات*، الكتاب III. الفصل 4، a 1227.

ثم رأينا كيف أن بعض أصحاب نظريات الحق الطبيعي نجحوا -بعد ذلك بنحو ألفي عام- بجعل فكرة «المساواة» في الحقوق تلك، تعود فيكون لها حضور جديد غير متوقع، بأن جعلوا خرافة «العقد الاجتماعي» مصدر الحكومة «المثلى» - سواء جرى تصور تلك الحكومة المثلى فى هيئة نظام «برلمانى» (لوك) أو كدولة قائمة على السيادة «الشعبية» (روسو).

عند هذه المرحلة فى حديثى أستطيع أن أضيف أن فيلسوفاً «ليبرالياً» (بالمعنى الأمريكى للكلمة) مثل رونالد دووركن لا يتردد فى جعل المساواة «الـ» القيمة الجوهرية لـ«الليبرالية» - معتبراً أن الحق فى الحريات الأساسية ليست بالنسبة له سوى مجرد نتيجة لواقعة أن جميع المواطنين لهم الحق الأصيل فى أن يعاملوا *بالأسلوب نفسه* من السلطات العامة.

باختصار: مسألة المساواة ليست مسألة جديدة - لا فى ذاتها ولا بالنسبة لمناصرى الديموقراطية.

يبقى أن نعرف بطبيعة الحال، عن *أى* مساواة نتكلم، مادمنا لا نتحدث فقط عن حرية «صورية» - أى عن مساواة فى الحقوق.

بمعنى أنه يبقى علينا أن نعرف ما هى المساواة التى يمكن أن *نحلم* بها.

لأن المساواة -(بل تلك هى إحدى مميزاتها الأساسية)- لا تقدم أبداً على أنها من المعطيات، وإنما كهدف يتعين الوصول إليه.

الواقع أن البشر يميلون إلى الاختلاف -بالمولد ذاته- سواء بالنسبة لقدراتهم الجسدية أو الذهنية أو بوضعهم الاجتماعى والاقتصادى. عدم المساواة هو إذن الواقع الأول الذى يتعين على المجتمع أن يصححه، كما أن المساواة هى الناتج الإجمالى للعمل «التصحيحى» هذا.

هى نتيجة «مثلى» تظل تتراجع كلما اعتقدنا أننا لمسناها. بل إن البعض يميل إلى اعتبارها «وهمية» - إما لأنها تبدو لهم مستحيلة المنال، أو لأنها لا تبدو لهم فى نهاية الأمر على هذه الدرجة من الرغبة التى يصورها البعض.

العدل كمساواة

الواقع أن جميع الناس لا يبتغون *أى صورة من صور* المساواة.

ولنكن صريحين مع أنفسنا: هل نحن جادون فى رغبتنا أن نكون متساوين، إن كان ذلك يعنى أن «نرتدى ما يرتديه الجار»، أو «نأكل من ذات ما يأكل» أو «أن نسكن دارا مماثلة تماماً لداره» وباختصار إن كان «مساوى» يعنى «مطابق» أو «مماثل» ؟

لا يوجد شىء مؤكد بأقل من ذلك.

شبح إنسانية يبدو فيها كل فرد شبيها بجاره ليس فيه ما يؤكد جاذبيته: المدرسة والثكنة العسكرية والمستشفى والسجن وتلك الأحياء

المعاصرة التى تبدو كما لو أنها مصنوعة من جناح مبنـــى واحـد راح يتكاثر بلا نهاية - مثل مـرض السـرطان، يعطوننــا توضيحـا يثـير الاشمئزاز بدرجة تكفى لكى لا يكون من الضرورى أن نتوقـف طويـلاً عند تلك الحالات المتطرفة مـن الـ«مساواتية» التـى تمثلـت فـى الـ«خولخوز» والـ«جولاج». بل إن الـ«كيبوتز» الـذى يمثـل - إن فضلنا القول- النسخة «الناجحة» من الـ«خولخوز» (فى سياق مختلـف بطبيعة الحال) يعاد النظر فيه اليوم -ليس لأنه لا يعمل بطريقة جيـدة- وإنما لأنه يعمل -على العكس من ذلك- على درجة عالية من الامتيـاز حتى أن سكانه - بعد أن حكم عليهم بالـ-المسـاواتية- شـبه الكاملـة، يشعرون فيه بالملل القاتل.

لحسن الحظ أن الـ«المساواة» يمكن أن تحيل إلى صور أكثر إثـارة للحياة الجماعية (حتى وإن ظلت تخيلية فى جزء منها).

يقدم لنا أفلاطون أقدم مثال معروف عن ذلك. المدينـة «المثلـى» التى يصفها لنا كتاب *الجمهورية* هى، كما نعرف، مدينة «أرسـتقراطية» ويسودها، علاوة على ذلك، عدم المساواة الجائر - بما أنها تقـوم علـى ثلاثية هيراركية من هؤلاء «الذين يحكمون» و«الذين يحاربون» و«الذيـن يعملون». الغريب، مع ذلك، أن أفلاطون لا يتصـور أن أداء الطبقتيـن الأعلى أى طبقة «الفلاسفة - الملوك» وطبقة «الحراس» تقومـان علـى مبدأ مختلف عن مبدأ «الشيوعية» (والمعنى بذلك هو «شيوع» مطلـق: شيوع النساء والممتلكات). كما لو أن الملكية الخاصة، كـانت فـى حـد

ذاتها بالنسبة للنفوس «النبيلة» والمتعطشة للعدالة، فى ذلك الوقت أبعد من أن تكون نابعة من شعور «طبيعى» وعلى الرغم من أنها السبب الأول فى تمسكنا بهذا العالم، تعتبر بداية «السقوط».

وبعد أفلاطون بعشرين قرنا قدم توماس مور أحد الفلاسفة الكاثوليك الذى شغل أثناء ولاية هنرى الثامن منصب مستشار (رئيس وزراء) إنجلترا، وقد ألحت عليه صور البؤس المنتشر فى بلاده -قدم، فى سرد لرحلة خيالية بعنوان يوتوبيا (1516)، نموذجاً مختلفاً تمام الاختلاف عن المدينة المثلى (الفاضلة)- نموذجاً قائماً هذه المرة على مساواة واسعة للغاية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكما لو أن ذلك حدث بالصدفة كانت الملكية الخاصة، ولازمتها العملة، فى تلك الجزيرة الخيالية التى تقع فى أطراف العالم - كما يوجب الحرص ذلك - منعدمة تماماً بكل بساطة. لا ينتج «اليوتوبيون» -إذ يحتقرون الذهب و«الثروات»- سوى ما يحتاجون إليه ليعيشوا فى سعادة. إنهم يعملون قبل كل شىء على الحفاظ على استقلالهم، وفى قول اخر على الحفاظ على «اكتفائهم الذاتى».

أما روسو، الذى جاء من افاق متباينة بما أنه من مواطنى جمهورية جنيف، فهو يصبو أيضاً لمجتمع ريفى، مكون من صغار ملاك الأراضى الزراعية يعيشون فى شبه اكتفاء ذاتى فى مجال مغلق وفى زمن لا يتحرك. ولما كان واعيا بصعوبة إلغاء كافة صور الملكية الفردية اليوم، فقد أصر مع ذلك فى *الحديث الثانى*، أو حديث عن *أصل*

وأسس عدم المساواة بين البشر (1755) على أن الملكية تظـــل مصـــدر كافة «الشرور» فى المجتمع الحالى.

هل من المتعين علينا أن نُذَكِّر فى هذا الصدد بأن المســـاواة كـــانت مطلباً على درجة من الجوهرية بالنسبة لثوار عـــام 1789 أدت إلـــى أن التعبير ذاته استقر على الفور بين «الحرية» و«الإخاء» - ضمن شـــعار الجمهورية الفرنسية؟

وهل يتعين فى النهاية أن نذكر أسماء كل الذين (يطلق عليـــهم فـــى القرن السابع عشر الإنجلـــيزى *المســـاوتيون* أو *الحفـــارون* Levellers، Diggers: جراكوس بابوف، ماركس، برودون، بـــاكونين) نقلـــوا حلـــم المساواة فى الظروف الاجتماعية الاقتصادية بمختلف ميولها -«العلميـــة» «اليوتوبية»، «الماركسية»، «الفوضويـــة/ النقابيـــة» أو «الفوضويـــة»- داخل التيار «الاشتراكى» ؟

صحيح أن هذا الأمل (وقد نقول: هذا الوهم) قد تسبب فى كثير مـــن السوء.

وبتعبير اخر أنه تسبب فى قتل الكثيرين فى قرننا (العشرين) باســـم «الشيوعية».

لنتوقف إذن عند هذا «الانحراف» أو هذا «الضلال» الذى أصـــاب المثل الأعلى المساواتى - حتى نحاول إدراك الأسباب التى أدت إليها.

لا يُفهم شيء عن ماركس أبداً ولا عن أسباب مأساة «الشـــيوعية» التي عرفها القرن العشرون ما دمنا تعنتنا فى الخلط بين «فكر مـــاركس» و«الماركسية» و«الماركسية اللينينية».

الواقع أن هذه التعبيرات تشير إلى حقائق شـــديدة التبـــاين تشـــكلت زمنيا الواحدة تلو الأخرى. نتجت «الماركســـية» مـــن «تعميـــم» لفكـــر ماركس قاده، بعد وفاتـــه، زميلـــه إنجلـــز وتلاميذهمـــا الأوائـــل. أمـــا «الماركسية–اللينينية» فهى نابعة من تطوير أيديولوجى وسياسى قـــرره - بعد وفاة لينين، سلفه ستالين.

كما أن المصطلحين «اشتراكية» و«شيوعية» تغير معناهمـــا مـــع مرور الزمن - فالمعنى الذى أخذته هاتان الكلمتان بعد الثورة الروســـية لم يعد له ما يربطه بالمعنى الذى كان لهما قبل ذلك.

بالنسبة لماركس وللتراث الماركسى حتى 1917 لـــم تكـــن كلمتـــا «اشتراكية» و«شيوعية» تشيران للشيء ذاته.

«الشيوعية» هى اسم يطلق على طريقة للإنتاج ليست حقيقيـــة ولا هى قابلة للتنفيذ الفورى، وإنما قد يســـتطيع تطـــور «القـــوى المنتجـــة» بمصاحبة التحول الثورى لـــ«علاقات الإنتاج» جعلها ممكنـــة التحقيـــق فى مرحلة لاحقة من التاريخ. تنظيم الإنتاج داخل هذا النظام (الذى رســـم *مانيفستو الحزب الشيوعى* خطوطه العريضة عـــام 1848) يقـــوم عليـــه المنتجون أنفسهم، بطريقة جماعية وديموقراطية حتـــى لا يعـــود هنـــاك

وجود للملكية الخاصة ولا للنقود ولا لتقسيم العمل ولا للطبقات الاجتماعية ولا للعائلات ولا للحدود ولا للدول إذ تنمحى كافة الفروق - بما فى ذلك الفروق بين عمل فكرى وعمل يدوى وبين المدينة والقرية.

لا يستطيع مثل هذا الوضع بطبيعة الحال أن يحدث فى بلد منعزل بما أنه لا يمكن لأى بلد أن يبقى مكتفيا تماماً بذاته. ولذلك لم تكن الشيوعية مطروحة -من منظور الماركسية السابقة على السوفيتية- سوى بصفتها هدفا أعلى، عالميا ونهائيا. وبحلولها تنتهى مرحلة «ما قبل تاريخ» البشرية، التى تكون قد تخلصت أخيراً من «أغلال» الاستغلال الاقتصادى ولازمته «أغلال» الظلم السياسى.

يتعين على رأس المال للوصول إلى تلك المرحلة فيما يرى ماركس أن يعبر أولاً مرحلة وسطى هى المرحلة «الاشتراكية». تظل العلاقات الاستغلالية فى هذه المرحلة قائمة ولكنها تنعكس (فى صالح حلقة ثورية) لتصبح فى صالح الطبقة البروليتارية. ما يميز أسلوب الإنتاج الاشتراكى هو وصول البروليتاريا إلى وضع الطبقة المسيطرة. فى كلمات مختصرة تبدأ الاشتراكية فى بلد ما عندما تستولى البروليتاريا على السلطة لتمارس «ديكتاتوريتها» على البورجوازية وتتلاشى عندما تصبح حقيقة كوكبية، أى عندما تختفى البورجوازية أو تتوقف عن أن تكون كذلك، فاتحة الطريق أمام الشيوعية.

هذه المرحلة «الانتقاليه» نحو الاشتراكية، كان فى اعتقاد ماركس أنها ممكنة لأنه كان يرى أنه تتطور القوى المنتجة ولا بد أنها تشجع تطور البروليتاريا؛ ولكنه كان يعرف أن البورجوازية لن تستسلم بدون مقاومة. ولذلك توقع ضرورة وجود مرحلة ديموقراطية انتقالية تؤدى إلى دكتاتورية البروليتاريا. (*المرحلة الانتقالية رقم 1*) تستهدف التمهيد لنشأة الطبقة التى ستتولى بدورها التمهيد لاختفاء البورجوازية (المرحلة الانتقالية رقم 2) هذا هو -على وجه الخصوص- معنى البرنامج السياسى المعروف باسم «برنامج ارفورت» والذى تم وضعه -تحت إشراف إنجلز- فى عام 1891 بعد وفاة ماركس بثمانى سنوات.

حتى وإن كان ثورياً بالنسبة لعصره فإن هذا البرنامج -الذى هو الخطوة الأولى فى المرحلة الانتقالية رقم 1- لا يشمل سوى مطالب متوائمة مع معايير الديموقراطية (الانتخاب العام المباشر والسرى، حرية التعبير والتجمع، المساواة القانونية للرجل والمرأة، الخ) وقابلة تماماً للتحقيق بالطريق التشريعى. منذ تلك اللحظة وحتى حلّ الأممية الثانية (1914) وافقت معظم الأحزاب المنادية بالماركسية سواء فى ألمانيا أو فى فرنسا أو فى الإمبراطورية النمساوية المجرية، على أن تتحرك داخل اللعبة البرلمانية، وهى لا تتصور الانتقال نحو الاشتراكية سوى بالأسلوب «السلمى». إنه «العصر الذهبى» للماركسية، كما قال الفيلسوف البولندى لشزيك كولاكوفسكى.

ومع ذلك كل شيء تغير منذ أن سمح مذهب لينين الإرادي للبولشفية بفعل الحرب العالمية الأولى بالاستيلاء على السلطة في روسيا.

الاشتراكية «الحقة» القائمة على التصنيع الإجباري، والمندفع في الوقت ذاته، لبلد زراعي في المقام الأول، كانت أبعد من أن تشبه الصورة التي تخيلها لها ماركس. فبدلاً من أن تقوم ديكتاتورية البروليتاريا، قامت على ديكتاتورية الحزب «الشيوعي» المفترض أنه يقود البروليتاريا (لدرجة أن أصبحت «الشيوعية» بشيء من الإفراط - مرادفة لـ«الاشتراكية الحقة»). وبدلا من أن توفر الشروط الاقتصادية المواتية للاختفاء الـ«طبيعي» للبورجوازية، عملت على تصفيتها العنيفة. وأخيراً، بدلا من أن تتواكب معها تنمية القوى الإنتاجية، تسببت دون قصد في ركودها.

الاشتراكية «الحقة» ليست إذن الشيوعية ولا حتى اشتراكية ماركس.

الواقع هو أنها ليست سوى رأس المال البيروقراطي للدولة -وبدلاً من أن تتبع فيه وسائل الإنتاج الجماعة، تصادرها الدولة التي لا تمثل حقيقةً الجماعة بما أنها هي نفسها قد أُخذت رهينةً في يد التنظيم الحاكم لحزب سياسي لم يتورع عن إقصاء منافسيه.

لم يكن لمثل ذلك النظام أن يدوم طويلاً. تروتسكى وروزا لوكسامبورج وبوريس سوفارين ووالتر بنجامين وغيرهم، إذ لم تكن العقول الواضحة قليلة العدد، غداة 1917 داخل اليسار الأوروبى المتطرف لتتبين ذلك. وبعد الحرب العالمية الثانية أعادت حركة «الاشتراكية أو البربرية» انتقاداتهم وطورتها، وقد أسس تلك الحركة كلود لوفور وكورنيليوس كاتسوريادس الذى ظل يقودها حتى عام 1966.

الواقع أن النظام السوفيتى -بعد أن أوجد ذلك «الانحراف» المطلق للشيوعية أى الستالينية- وبعد أن أجريت عليه عدة محاولات كلها فاشلة لإعادته للحياة على يد نيكيتا خروشوف وميخائيل جورباتشوف - انتهى به الحال إلى أن مات ميتة حق فيما بين عامى 1989 و 1991.

أما فكر ماركس الثرى بإمكانيات هى أبعد من أن تكون قد استكشفت، فهو لا يزال حياً بالكامل. تشهد على ذلك، ضمن أشياء أخرى: المكانة المركزية التى اعتلاها فى أعمال سارتر وألتوسار، وفى العديد من التأويلات التى ما فتئ يثيرها منذ أربعين عاماً، سواء فى فرنسا (جان - فرانسوا ليوتار، الان باديو، دانيال بن سعيد، جاك ديريدا، جاك رانسيار) أو فى العالم الأنجلو- ساكسونى - وأنا هنا أفكر فى أعمال ديك هوارد وفى التيار المسمى «الماركسية التحليلية» (جيرى أ. كوهين ويون الستار وجون رومار) الذى اجتهد فى إعادة ترجمة بعض

الحدسيات الاجتماعية/ الاقتصادية لماركس فى لغة علمية حديثة مجـــردة من أى عواطف ميتافيزيقية أو مسيانية جياشة.

أما فكرة المجتمع «المتساوى» إن لـــم يكـــن «مســاواتى» أو، إن استخدمنا تعبيرا آخر قلنا: المجتمع «العادل» الذى يعطـــى لكـــل إنســـان المكانة التى تليق به، فهو لا يزال فى عام 1999 مثلما كـــان فـــى عـــام 1917، حيا بشدة وهو موضوع الساعة.

الواقع أنه لم يحدث أبداً أن كان عدد ضخم من البشر، عبر العــــالم كله، ضحية فى الوقت ذاته لأكثر صور الاستغلال الاقتصادى والاستبداد الأيديولوجى أو السياسى قسوة، مثلما هو الحال اليوم. لم يتفاقم أبداً عـــدم المساواة بين بلاد فقيرة وبلاد غنية، وداخل تلك الأخيرة بين «الأثريـــاء» و«الذين تم إقصاؤهم من المجتمع» بهذه السرعة التى يتفاقم بها منـــذ أن أصبح النظام الرأسمالى «عالمياً». لم تصل أبداً البطالة والبؤس وســـوء التغذية ونسبة الوفيات بين الأطفال، فى بعض أنحاء الكوكب، إلى هـــذه النسب العالية.

هذا هو السبب فى أن «شبح» الشيوعية، أو بمعنى أدق المســـاواة، الذى كان «يراود» العالم منذ 1848 (طبقاً لما جاء فى الجملة الأولى مـــن *المانيفستو*) والذى أصبح منذ نهاية الحرب الباردة «شبح» ماركس ذاتـــه (ونحن نستعير هنا عنوان أحد اخر أعمال ديريدا) - لا يزال «يراودنا». على الرغم من أن فشل تلك التجربة التاريخيـــة الهائلـــة التـــى شـــكلتها

الشيوعية الأوروبية قد أجبرنا -من وقت لآخر- علـــى القيــام ببعــض «المراجعات» الصعبة للغاية علينا.

باختصار، إذا كان الحلم بعالم تختفى فيه تماماً الملكية الفرديــة قــد أصبح غير واقعى، وإذا لم يعد أحد يود جدّيا أن يتصور عالماً نكون فيــه «متماثلين» جميعاً، فيبدو فى المقابل شرعياً تماماً أن نستمر فى النضـــال من أجل إقامة مجتمع نكون فيه أكثر «مساواة» مما نحـــن فيــه الآن. أى وبكلمات مختلفة من أجل مجتمع نتقاسم فيه -متخطين المساواة الصوريـة فى الحقوق- «المنافع» الاجتماعية (سواء كانت الصحة أو وقت الفــراغ أو التعليم أو الثقافة) فى روح من «المساواة» ونقدم فيه لمن كـــانوا أقــل حظاً فى الحياة بسبب النشأة، الإمكانية الحقيقية لتخطـــى العوائــق التـــى يبدؤون بها حياتهم.

الدولة الأكثر «عدلاً» قدر الإمكان، من وجهة النظر هذه، لن تكــون فقط تلك التى تناصر الحرية «بوجه عام» وإنما تلك التى تجتهد أيضاً فى النضال -حتى لو خاطرت بتضييق الحرية أحياناً- ضد الظلم الأعظـــم: ذلك الظلم الذى يرى أن من ولد فقيراً، يتعين عليه أن يبقى هكـــذا إلـــى الأبد.

كما لو أن الفقر يعتبر فى المجموع آفة وراثية وليس حدثاً تاريخيــاً. أو واقعاً وراثياً لا اجتماعياً.

العدالة كإنصاف

العمل على ازدهار الحركية ومكافحة الظلم الناتج عن الأصول الأسرية ليسا إلا من قبيل الآمال الطيبة. كما أنهما أيضاً فرضان يمكن تحليلهما وتطويرهما بطريقة عقلية.

حاول ذلك أحد فلاسفة عصرنا وهو: جون روولز في كتابه *نظرية العدالة* (1971) -هذا العمل الذى مازال نجاحه داخل العالم الأنجلو- ساكسونى وما وراءه أيضاً يتأكد باستمرار وبعد صدوره بثلاثين عاماً.

يطرح روولز بعد أن تخلى عن حلم المساواة الكاملة فى المجال الاجتماعى/ الاقتصادى (وهو إن طبق بدقة يعنى إلغاء الملكية الخاصة) يطرح مسألة أقل طموحاً، وإن كانت على الرغم من ذلك مركبة، وهى معرفة ما هى الشروط التى يمكن أن تقوم بها عدالة «توزيعية» حقيقية فى مجتمعاتنا الحديثة.

يمكن طرح المسألة على النحو التالى: إذا انطلق الجميع فى الحياة بفرص متساوية، تصبح «العدالة» هى أن يعامل الجميع بالطريقة ذاتها - بمعنى أن يمنح كل فرد القدر ذاته من «الحقوق» (أو «الفوائد الاجتماعية»). إلا أن الأمور لا تسير على هذا النحو، وإذا كانت الفرص، فى الحياة الواقعية، موزعة عند الانطلاق بطريقة غير متساوية، فلا بد أن «العدالة» هى منح المزيد لمن يملكون أقل أو الأقل لمن يملكون المزيد - لتتحقق المساواة عند نقطة الوصول.

وبناءً عليه فإن جرعة من الظلم قد تكون إذن ضرورية ولا غنى عنها لكى تسود «العدالة»، إذا لم نتصور تلك الأخيرة بتعبيرات المساواة الحسابية وإنما بشروط «الإنصاف» بمعنى (*justice as fairness*)[3].

يبقى لنا أن نعرف -وهنا المحك- كيف نحدد هذه الجرعة وطرق تطبيقها.

ما هو الحل الذى يقدمه رولز ؟. إنه يمر عن طريق «إعادة تحديث» -وهو ما يعتبر غير متوقع نسبياً بعد جروسيوس بثلاثة قرون- لتصور «العقد الاجتماعى».

ويبين روولز فى مستهل كتابه الضخم أن «هدفى هو طرح تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، النظرية المعروفة جيداً للعقد الاجتماعى، كما نجدها عند لوك وروسو وكانط[4] ضمن آخرين».

إذا لم يُذكر هوبز هنا - وفى بقية السفر كله، بالمناسبة - فإنما يرجع ذلك، كما يشير هامش غامض من الفصل 1، لأن الـ «*ليفياتان* يطرح مسائل خاصة[5]»- وهى مسائل مرتبطة، كما نتصور برؤية هوبز للسلطة الحاكمة على أنها سلطة «مطلقة».

---

3. John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad., fr., Paris, Éd. du Seuil, 1987. p. 29.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 79.

نلاحظ أيضاً أن البنْيَة الروولزية، التي تدخل في إطار نظرة «إصلاحية»، قدمت لنا على أنها الطريق الوحيد الممكن في مواجهة الفشل (المتوقع) للطرق «الثورية»، لا تنحصر مع ذلك في العودة المجردة وببساطة إلى النظريات الكلاسيكية للحق الطبيعي.

فالواقع أن تلك النظريات تعتمد على قبليات تاريخية وميتافيزيقية يرفض روولز إدخالها في حساباته[6].

الشيء الوحيد الذي يسترعي اهتمامه هو فرض، بل قل، لنكون أكثر دقة، وهمية العقد، بمقدار ما هي تسمح له بتشكيل صورة دقيقة للغاية لما يجب أن يكون عليه مجتمع «عادل» (*fair*)، مجتمع «منظم تنظيماً جيداً». (*a well-ordered society*). ويكون من المناسب أيضاً من أجل ذلك، رد المعنى الحقيقي لـ«الوضع الأصلي» أي وضع عدم اليقين السابق منطقياً على لحظة توقيع المعاهدة: وهذا بالتحديد كان روولز هو أول من قام به.

ما الذي حدث إذن لهذا «الوضع الأصلي».

يؤكد روولز في مداخلته أن في موقف كهذا، يتعين ألا يعرف الذين سيقومون بالتعاقد ما سيصبح عليه مصيرهم الشخصي (عنصرهم، جنسهم، دينهم، مميزاتهم الجسدية أو النفسية - وضعهم الاجتماعي/

---

6) يعرض روولز صراحة في «رده على هابرماس» (1955) على أن هذا الأخير قد عد هوبز مع كانط ضمن أصحاب نظريات الحق الطبيعي. راجع الترجمة الفرنسية لذلك النص في:
Jurgen Habermas et John Rawls, *Debat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997, p 100.

الاقتصادى، رؤيتهم للعالم) بعد التوقيع على العقد. وهم إذ يكونون موضوعين «تحت ستار من الجهالة (*under a veil of ignorance*)[7] وإذ يعملون التفكير -دون أى *فكر مسبق* فلسفى أو دينى- فى كافة الضروب الممكنة من الصور، ينتهى بهم الأمر عندئذ، بعد قيامهم بعمل كافة الحسابات، إلى الوصول إلى نوع من «الإجماع المتراكب» (*overlapping consensus*) أى إلى أن يقبلوا، فى توافق مشترك، بالنظام الذى يجمع على النحو الأفضل بين المطلبين التاليين: من جهة أولى، طلب أكبر قدر من الحرية الفردية (فى حالة لو أنهم ولدوا أغنياء)، ومن جهة أخرى (فى حالة لو ولدوا فقراء) طلب أكبر قدر ممكن من المساواة فى الفرص.

المطلبان يصبان بدورهما فى صياغة مبدأين يمكنهما وحدهما تعريف ما يحق لنا أن ننتظره من مجتمع «عادل».

المبدأ الأول (أو «مبدأ الحرية»): «يتعين أن يكون لكل شخص حق متساوٍ فى نظام كامل يتسع بأكبر قدر من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، يتواءم مع نظام واحد للجميع».

المبدأ الآخر (أو «مبدأ التباين»): يتعين أن تكون حالات عدم التكافؤ الاقتصادى والاجتماعى: أ) لأفضل مصلحة للأكثر حرمانا داخل حدود مبدأ عادل للادخار، و ب) مرتبطة بوظائف ومراكز مفتوحة أمام الجميع، طبقاً لمبدأ التكافؤ العادل (*fair*) فى الفرص»[8].

---

7. John Rawls. *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 168.

8. نفس المصدر ص 341. الإحالة إلى «مبدأ الادخار» يستهدف هنا مراعاة إمكانية الاستثمار التى تنمى مصلحة الأجيال التالية فقط.

منطوق هذين المبدأين يكتمل بمنطوق قاعدتين.

إحداهما تؤكد (ضد الماركسيين) على الأولوية (المنطقية أو «القولية») للمبدأ الأول على الثانى: «لا يمكن أن تُحد الحريات الأساسية إلا باسم الحرية».

أخراهما تذكر (ضد«المنفعيين») أن الحرص على العدالة -بشكل عام- يتعين عليه أيضاً أن يمر فى جميع الظروف قبل الحرص على «الفاعلية والرفاهية»[9].

باختصار يمكن تلخيص هذا التصور الجديد العدالة بـ «الصياغة» التالية: «جميع القيم الاجتماعية -حرية وإمكانيات متاحة للفرد ودخول وثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات- يتعين توزيعها بالتساوى، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوى لهذه القيم أو تلك فى صالح كل فرد»[10].

العبارة: « فى صالح كل فرد» تعنى فى هذا السياق، أن مساعدة «الأقل حظا» فى أن يندمجوا بصورة أفضل داخل النظام العام تعتبر بكل وضوح فى صالح «الأكثر حُظْوة» - الذين سيخسرون كل شىء إن قرر «الأقل حظوة» تفجير النظام.

من المؤكد أن روولز يعى تماماً واقعة أن «مبدأ التباين» و«مبدأ الحرية» اللذين ينادى بهما يتحركان فى اتجاهين معاكسين لبعضهما. إذ أنه من الواضح أن تكافؤ الفرص (الذى يتضمن على سبيل المثال أن

---

9. المصدر ذاته

10. المصدر ذاته ص 93.

التعليم والعناية الطبية يقدمان بدون مقابل للأقل حظوة) لا يمكن تمويلـــه إلا بواسطة آليات لإعادة توزيع الثروات مثل الضريبة المتصاعدة علـــى الدخل – وهى آليات تتضمن، بالنسبة للأكـــثر ثـــراءً، تقييـــدا اســـتبداديا لحريتهم فى الإثراء.

إلا أن رولز يؤمن على الرغم من ذلك بإمكانية التوفيق بين هذيـــن «المبدأين» بشرط واحد؛ أن تتولد عن العقد الاجتماعى مؤسسات سياســـية خاصة بذلك النموذج من النظم المسمى «ديموقراطية» وهو اللفظ الـــذى يضيف إليه من جانبه، تلوينا «تقدميـــا» يجعلـــه يبـــدو –فـــى وطنـــه– *ليبراليا* – أى أنه مفكر «يسارى».

فهو يعرض نفسه بذلك العمل لأن يخذل الذين كانوا ينتظرون منـــــه أن يقدم اقتراحات أكثر أصالة.

ألا يوجد حقاً حل آخر - إن أردنا إقامة نظام يستطيع التوفيق بيـــن «خسارة» أدنى و«مكسب» أعلى (أى ضمان أكبر قـــدر مـــن الحريـــة يتواءم مع أقل قدر من القيود المطلوبة لضمان أكبر تكـــافؤ ممكـــن فـــى الفرص)، غير الرجوع (إذ أن هذا هو الموضوع فى نهاية الأمـــر) إلـــى البرنامج القديم المعروف لـــ«الاشـــتراكية/ الديموقراطيـــة» الأوروبيـــة: دولة – العناية تمولها ضريبة على الدخل للخدمات العامة الفاعلة والتـأكيد النبيل (ولكنه مجرد) على الرغبة فى التضامن الاجتماعى الذى لا يحـــدد لنفسه هدفاً أو جدولاً زمنياً محدداً ؟

يتدارك روولز الاعتراضات التى قد تثار بأن قدم، دعماً لنظريتـــه، حججا صورية وفيرة.

يستبق روولز الاعتراضات التى ستثار ضد نظريته تلك بأن يقـــدم دعماً لها وفرة وفيرة من الحجج الصوريـــة استـعارها مـــن «نظريـــة الألعاب»، وهو فرع من العلوم شاع فـــى الجامعـــات الأمريكيـــة فـــى الستينيات، مجتهداً بذلك على طبع استدلالاته بصبغـــة «علميـــة» طبقـــاً للقواعد العلمية السائدة فى ذلك الوقت داخل المؤسسة الأكاديمية الأنجلـو-ساكسونية (يتعين علينا ألا ننسى أنه كان يقوم بالتدريس فى قسم للفلســـفة -فى جامعة هارفارد- وكانت تسيطر عليه شخصيات من «الوضعييـــن-الجدد» مثل و. ف. كواين ونلسون جودمان).

فى الوقت ذاته لم يدع روولز أى فرصة تمر دون أن يؤكد علـى أن نظريته نفسها - وإن كانت تود أن تكون «صادقـــة» أى محـــايدة مـــن الناحية الفلسفية (أو الـ«ميتافيزيقية») فهى تدخل عن قصد فـــى إطـــار تيار سياسى محدد هو تيار «الليبرالية» (وهو تيار «متقدم» من الناحيـــة الاجتماعية - بالمعنى المستخدم فى أمريكا لكلمة «متقدم»).

وعلى سبيل المثال سمح له مقال يرجع إلى عام 1995 بعنـــوان لـــه معنى خاص هو «نظرية العدالة كإنصـــاف: نظريـــة سياســـية وليســـت ميتافيزيقية»[11]، سمح له بأن يبين بكل الوضوح المطلوب أنه حتى لو بـــدا

11. يمكن الرجوع إلى الترجمة الفرنسية لهذا المقال:
«La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique»
John Rawls, *Justice et Démocratie*, Paris, Ed. du Seuil, 1993 ق.

أنه ينتمى لكانط إلا أن تصور العدالة الذى يدافع عنه هو تصور «سياسى» أكثر من كونه «ميتافيزيقيا».

يبدو كتاب *نظرية العدالة* عند إعادة النظر إليه مع مرور الزمن أنه كتاب يمزقه طموحان متباينان، كلاهما يصعب إرضاؤه.

«ادعاءات» علمية من ناحية - مقاومتها للنقد ضعيفة.

و«ادعاءات» سياسية من جهة أخرى - قابلة للجدل مثلما هو حال كل ما يتعلق بالسياسة.

أولاً: «الادعاءات» العلمية.

سأمتنع هنا عن الدخول فى صورية الحسابات (وهى فى رأيى غير ذات جدوى) المتعلقة بـ«نظرية الألعاب» أو بطريقة أكثر عمومية، نظرية «الاختيار العقلى» (*rational choice theory*) التى يؤثرها روولز.

لا لأن تماسكها يبدو لى غير قابل للهجوم عليه، بطبيعة الحال، وإنما، وبكل بساطة، لأن الأوروبيين يعرفون أكثر من الأمريكيين لأى مدى يمكن للتاريخ أن يكون «مأساويا»، كما يقول ريمون أرون، وأن معظم البشر (راجع شكسبير) ليسوا عاملين «عقليين»، وأنه ليس من الواقعية فى شىء أن ننتظر -لكى تتحسن أحوال من هم «أقل حظوة- أن يقرر ذلك من هم «أكثر حظاً» فى الحياة. وقد وعوا أخيراً أن فى ذلك مصلحتهم الخاصة، أن يقدموا العون للآخرين.

ثم يأتى دور «الالتزامات» السياسية.

لاشك أن روولز يعتبر بالفعل كاتبا «ملتزماً» ولكن على طريقتـــــه. فهو ينتمى لجيل ناضل من أجل الحصول على الاعتراف بـــــ«الحقـــوق المدنية» (*civil rights*) للزنوج الأمريكيين، وهو يعبر عن وجهـــة نظـــر حركة سياسية تطالب بدولة فيدراليـــة قويـــة مصممـــة علـــى مقاومـــة التصرفات العنصرية لولايات الجنوب فى الولايات المتحـــدة، وانتـــهاج سياسة «دمج» (الملونين فى النسيج الأمريكى) حقيقيه. أى -وباختصـــار- دولة قادرة -حتى لو فعلت ذلك بأسلوب تسلطى- على فرض إجـــراءات إعادة توزيع الدخول هدفها انتشال المجتمع الأسود بعد طول زمان مـــن وضعه كأقلية تساء معاملتها إلى الأبد.

يوجه روولز أحياناً إلى «النموذج» الأمريكى انتقادات محددة وفـــى محلها. وسأكتفى كمثال وحيد على ذلك بالنص الـــذى نُشـــر عـــام 1995 والذى ينتقد فيه ذلك النموذج: أ) لأنه لا يقوم بالتمويل العام للانتخابـــات السياسية. ب) لأنه يسمح بوجود توزيـــع مجحـــف جـــداً للثـــــروات. جـــ) لأنه يترك قطاعاً كبيراً من السكان دون أى تأمين صحى[12].

ولكن إذا كان روولز يثبت أحياناً أنه من مؤيدى إصـــــلاح النظـــام الضرائبى الأمريكى، فهو لا يغامر مع ذلك فى تصور مجتمع يقوم علـــى شىء اخر سوى على «سوق حرة» من النمط الرأسمالى.

---

12. النص المذكور ليس سوى «رد على هابرماس» والذى تمكن مراجعته بالفرنسية فى كتاب
Jurgen Habermas et John Rawls. *Debat sur la justice politique, op. cit.*
راجع على وجه الخصوص الصفحتين 101 و102

حقيقى أنه كتب فى صفحة يكتنفها غموض كثيف فى كتاب *نظرية العدالة*[13] أن تصوره لـ«السوق الحرة» لا يتضمن بالضرورة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ولكن للأسف يظل هذا التأكيد - بالنظر إلى سياق الكتاب- غامضاً تماماً، وتظل النظرية الرو ولزية بأكملها قائمة بالفعل على مصادرة أن إقامة دولة «عادلة» لن يتم إلا إذا ساد أولاً اقتصاد السوق - أى رأس مال ليبرالى كما عرفناه فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

مثل تلك المصادرة غير القابلة للإثبات بالقطع يعيبها علاوة على ذلك أنها تقودنا من جديد وبأسلوب مباشر إلى عالم سميث وبنثام وميل، علماً بأن *نظرية العدالة* ذاتها كانت تستهدف بداية إقصاء التعريف «النفعى» للعدالة (الذى يماثله ميل بالفاعلية الاقتصادية) ليضع محلها تعريفاً مستوحى من كانط: «العدالة كإنصاف».

وأخيراً زاد روولز موقفه سوءا (إن صح القول) بأن بدا عليه أنه يتخلى -مع توالى مداخلاته ابتداء من الثمانينيات[14] - عن موقفه «الكلى» الذى كان قد اتخذه فى كتابه الأول. فالواقع أنه يبدو - على عكس الفكرة التى تقول إن نظريته عن العدالة كانت صالحة *مسبقا* لأى مجتمع كان -

---

13. John Rawls, *Theorie de la justice, op. cit.*, p. 311.

14. جمعت معظم تلك المداخلات فى كتاب:

John Rawls. *Le Libéralisme politique* (1993), trad. fr., Paris, PUF, 1995.

ويضيف إليه مجموعة مقالات أخرى جمعت هذه المرة من أجل القراء الفرنسيين فى كتاب:

Justice et Démocratie. Paris, Ed. du Seuil, 1993.

وفيما أخيرا ظهر عام 1993:

«The Law of peoples». traduit dans John Rawls. *Le Droit des gens*. Paris. Esprit. 1996.

أنه راح يناصر تدريجياً النظرية -الأقل طموحاً- التـــى تـرى أنــها لا تصلح إلا للمجتمعات الديموقراطية والليبرالية القائمة بالفعـل.

أى -وبتعبير آخر- فإن المجتمعـــات غـير الديموقراطيـة مثـل المجتمعات «التقليدية» أو «الهيراركية» فهى تستطيع - بشرط أن تكـون «منظمة تنظيماً جيداً»، أى أنها تحترم على الأقـل «الحقـوق الإنسـانية الأساسية - أن تستمر فى تجاهلــها -إن أرادت- للمتطلبـات الغربيـة الخاصـة بالحرية والعدالة، ولكن إن كان هذا التنازل للنسبية الما- بعـد - حداثية يجد لنفسه تبريراً فى الرغبة فى مسايرة «اللائق سياسياً» وذلـك باحترامه للفروق الثقافية، فهذا لا يمنع كونه تسليماً بخطورته الكامنة.

فى الخلاصة، لا أستطيع إلا أن أتفق مع روولز عندمـا يؤكـد أن الديموقراطية هى النظام الذى يسمح -بانفتاحـه علـى الحريـة بكافـة أشكالها- بأن يلبى بأفضل وجه ممكن الحرية السياسية بمعناها الأصيـل وأن يلبى فى الوقت ذاته سياسة تكافؤ الفرص.

ولكنى لا أستطيع مسايرته عندما يتخلى عن الإعـلان عـن كليـة صدق قواعد اللعبة الديموقراطية، أو عندما يدعى أنه يخضع تلك القواعـد للقيود التى تحددها وسيلة إنتاج معينة: التى نعيش فيـها حاليـاً بطريقـة ظرفية.

من وجهة النظر الأخيرة تلك يفتقر تصـور روولـز بـدون شـك للجسارة والخيال؛ ولا شك أن هذا الجانب «الواقعـى» و«الاشـتراكى-

الديموقراطى» هو الذى يفسر العناية الفائقة التى استرعاها هذا الجانب قبل عشرة سنوات داخل الجناح «الإصلاحى» للإنتليجنسيا الأوروبية. لابد أن هذه الأخيرة قد وجدت فى ذلك التصور حلاً بديلاً مرحباً به جداً، فى الوقت الذى كانت النظرية الماركسية تنهار فيه كما انهار النظام السوفيتى والنظم الدائرة فى فلكه.

وعلى العموم أليس من حقنا التأكيد على أن السياسة التى تنتهجها الحكومات التى تدعى أنها «يسارية» وهى التى فى السلطة فى معظم بلاد الاتحاد الأوروبى فى ربيع 1999 من لندن إلى باريس وبرلين، ليست فى الواقع سوى سياسة مستوحاة من روولز ؟

وهو ما يعنى إلى أى درجة يمكن لنظرية روولز أن تبدو «متراجعة» أمام معظم الأفكار التى تتناقلها منذ مائة وخمسين عاماً التيارات الاشتراكية المختلفة (بالمعنى «القديم») والفوضوية أو «اليوتوبية».

وعلى الرغم من ذلك لازالت تلك النظرية تثير على جانبى الأطلنطى عبر العقود الثلاثة الأخيرة جدلا هو أبعد من أن يكون هادئاً. وهو جدل اتسع (وكان فى كثير من الأحيان ثريًا من الناحية التصورية) لدرجة أننا لا نستطيع عمل شىء آخر غير تخصيص فصل كامل له هنا.

- 7 -

الحقوق، الخير، العادل

نجد في لب المجادلات التي أثارها كتاب *نظرية العدالة* عدداً كبيراً من مواضيع ذات طبيعة متباينة.

الجدل الأول - وسأكتفي بذكره فقط - يخص في جوهره المتخصصين في الفلسفة: إنه جدال «منهجي» يتركز حول المفروضات الضمنية في مشروع رولز.

يشكك يورجن هابرماس على سبيل المثال فيما ذهب إليه رولز من أن ذلك المشروع «محايد من الناحية الميتافيزيقية» كما أنه يأخذ على «المبدأين» الرولزيين أنهما يرسمان صورة مجتمع يتسم بشيء من التصلب، أي مجتمعا لم يقيّم بما يستحقه الدور الذي يؤديه فيه ما يسمى «التشريع-الذاتي الديموقراطي» (الذي يقوم هو ذاته على «استخدام عام» للعقل - هو جدالي وبالتالي «اتصالي»).

فيما عدا ذلك فإن نظريتي الفيلسوفين متقاربتان في جوهرهما لدرجة أنه يتعين ألا نرفع من قدر خلافاتهما، بل إن هابرماس ذاته يقر

بأنه «خلاف عائلي[1]». أما رولز فهو يعلن أنه لا يرى موضوع الخلاف مقللاً من أهميته[2].

أما انتقادات ريتشارد رورتي فهي على العكس من ذلك مناهضة له بقوة. إذ لا يكف رورتي – بعد أن تخلى عن «معتقدات» الفلسفة التحليلية ليعود إلى براجماتية وليام جيمس وجون ديوي– عن ترديد أن الوهم «المؤسسي» هو وهم فلسفي بالدرجة الأولى. البناء الإنشائي (الذي تعوزه اللباقة ولكنه دقيق في الوقت ذاته) الذي يدافع به رولز عن تصوره للعدالة لا يبدو له إذن سوى تِبْيَان، ضمن أخرى، للخطأ المتمثل في الاعتقاد بأن الديموقراطية تحتاج – لكي تشعر بأنها في «كامل صحتها» لنوع من الـ«تبرير» الفلسفي. على حين يرى رورتي أنه لا توجد حجة دفاع عن الديموقراطية أفضل من الديموقراطية ذاتها[3].

---

1. أهم نصين لهابرماس عن رولز «المصالحة بفضل الاستخدام العام للعقل. ملحوظات حول ليبرالية جون رولز» و«أخلاق رؤى العالم». "عقل" و"حقيقة" في ليبرالية رولز السياسية»، يمكن الاطلاع عليهما بالفرنسية في:
Débat sur la justice politique, Paris, Cerf, 1997.

2. أرجو أن أحيل القارئ إلى الحوار الذي أجريته مع جون رولز ونشرته في صحيفة *لوموند* بتاريخ 30 نوفمبر 1993 والذي يؤكد فيه: «أشعر أني قريب جداً من هابرماس. وإذا كانت بعض الاختلافات تفصلني عنه، فهي أقل أهمية مما نتفق عليه.

3. أريد التأكيد على أن النقد الذي وجهه رورتي إلى رولز هو في جوهره منهجي. أما فيما يخص الموضوع فلا توجد أي اختلافات بين الموقف السياسي الذي تقوم عليه *نظرية العدالة* وذلك الذي استوحاه –على سبيل المثال– رورتي في أحد آخر كتبه: *Achieving Our Country (1998)*: فهذا الكتاب يعتبر ببساطة أكثر يسارية بقليل عن الآخر دون أن تفصل بينهما هوة حقيقية. وفي نص يرجع إلى عام 1995، عنوانه «هابرماس، دريدا ووظائف الفلسفة» والذي أعيد نشره ضمن المجلد الثالث من *أوراق فلسفية، حقيقة وتقدم*، *Philosophical Papers, Truth and Progress* (1998)، يؤكد رورتي –من ناحية أخرى– أنه قريب جداً من أفكار هابرماس السياسية، وهو يعتبره من الأسرة «الاجتماعية الديموقراطية» (الذي يعلن مايكل والزر من ناحيته عضويته فيها صراحة).

يطرح هذا الاستدلال -الذى يتخطى إطار التفكير فى العدالة- سؤالاً هاماً عن معرفتنا لأى درجة يمكن لاعتقاداتنا الديموقراطية أن تتوافق مع «نسبية» منهجية - أى مع انتفاء جذرى لأى «أساس» لها. فإن كان علينا أن نسلم -وهو ما أخشاه- بأن رورتى على حق، فيتعين ألا يؤدى بنا العبور من وجهة نظر «متعالية» إلى أخرى «براجماتية- جديدة» إلى التخلى عن اعتقادنا بأن الديموقراطية تشكل بالفعل - بالنسبة لكافة المجتمعات الحالية (مهما كانت صفاتها الثقافية المميزة) أفضل النظم السياسية التى يمكن تصورها.

عدم إمكانية إعطاء تبرير «متعال» لهذا الاعتقاد لا يثبت فى الواقع أنه خطأ ولا أنه ناجم عن «إمبريالية» غربية خالصة؛ كما أن صعوبة جعل الذين يشتركون فى اعتقادات مناقضة لهذه النقطة يعدلون من رأيهم لا يمنع أنهم مخطئون -هذا إذا أخذنا على الأقل فى اعتبارنا أن بعض الاختيارات يمكن أن يقال عنها أنها «أفضل» من أخرى وأن تعبيرات مثل «يكون على خطأ» أو «يكون على حق» ليست عملياً خالية من المعنى.

أى باختصار أن عدم وجود حقيقة «ميتافيزيقية» لا يمنع أن تكون بعض الأشياء حقة. وعدم إمكانية أن تكون كل حقيقة قابلة للإثبات لا يعنى – ipso facto – أن كل شىء يتساوى ولا أن كل مجهود مبذول فى التفكير غير مجد مقدماً.

جدال ثان وثيق الارتباط بالأحداث السياسية الأمريكية الحالية (والأوروبية مؤخراً) يدور حول مسألة أن نعرف ما الذى يجب أن يكون عليه «الثقل النسبى» للدولة داخل مجتمع ديموقراطى.

موقف روولز المؤيد لقيام دولة «قوية» كان لابد أن يثير - كما هو متوقع- ردود فعل سلبية، وليس فقط من جانب مؤيدى عدم المساواة، لأن ردود فعلهم مرفوضة مقدماً، وإنما تلك الأكثر جدية من جميع أعداء وجود دولة فيدرالية (أو مركزية) قوية أكثر مما ينبغى.

من خصوم يقف بعضهم فى «اليمين» بل فى «أقصى اليمين» من الساحة السياسية الأمريكية، ولكن يقف البعض الآخر (ناعوم تشومسكى) ضمن التيار «الفوضوى» الأمريكى التقليدى تحت تسمية واحدة «الحرياتيون» (*libertarians*).

أصبح الفيلسوف روبيرت نوتزيك. بفضل كتابه: *فوضى، دولة ويوتوبيا* (1974) الذى لاقى هو أيضاً نجاحاً فورياً، المتحدث الرئيسى باسم هذا التيار المعنى بالدفاع (كما كان يقول الفيلسوف الان) عن «المواطن» ضد «السلطات». هذا العمل الذى تم التفكير فيه وتحريره فى الجو «الفوضوى» الساخن الذى ساد الجامعات الكاليفورنية خلال السنوات التى تلت 1968 يبدأ من مصادرة إن «للأفراد حقوقاً» وهى حقوق «على درجة من القوة والأبعاد» تطرح مسألة أن نعرف إن كان من الممكن أن توجد قوة أعلى من قوتهم[4].

4. Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, trad. fr., Paris, PUF, 1988, p. 9.

نوتزيك ذاته لا يعتنق النظرية الفوضوية بالمعنى المحـــدد للكلمـــة. فهو على خلاف ما تطرحه يؤكد أن دولة «الحد الأدنى» مفضلة فى حـــد ذاتها وهى فى «حالة الطبيعة» مثلما وصفها لوك على سبيل المثال. فـــى الواقع أن حالة الطبيعة تُعَرّض الأفراد لكافة أنواع العنـــف (أو حـــالات خرق المواثيق) التى لا يكفى أى «نظام خاص للحماية» لاحتوائها. وفـــى مواجهة مثل ذلك العنف لا يوجد سوى علاج واحد، هو علاج مر ولكنـــه ضرورى يتمثل فى إقامة نظام حماية «عام» مزود رسمياً بالحق المنفـــرد لاستخدام القوة وبمعنى آخر: الدولة.

ومع ذلك يتعين على تلك الدولة أن تبقى فى حالة «حـــد أدنـــى» - ويتعين أن يقتصر دورها - طبقاً لما يقوله نوتزيك، على دور «العســـس» (a night-watchman State)[5].

دولة «حد أدنى» أى دولة «تقتصر وظائفها المحدودة فى الحمايـــة من القوة والسرقة والاحتيال» وأيضاً فى ضمان «تنفيذ العقود» تلك هـــى الدولة الوحيدة التى يمكن «تبريرها» أخلاقياً. «أى دولة، يتســـع نطاقـــها بأى قدر كان عن هذا، تخرق حقوق الأشخاص الأحرار فى أن يرفضـــوا إنجاز بعض الأشياء[6]» و«تنتهك حقوق الناس[7]» وبناء عليه تعتبر غـــير مبررة أخلاقياً.

---

5 المصدر ذاته ص 45.
6 المصدر ذاته ص 9
7 المصدر ذاته ص 187.

يرفض نوتزيك إذن مثلما رفض تشومسكى، التسليم بـأن التسـامح يمكن أن يكون له حدود، أو أن الدولة لها الحق فى منـع أى شـىء قـد «يعوق» المجتمع - أو أن يضر بالصحة الجسدية أو النفسية للفرد.

هل يقبل نوتزيك مبدأ الضريبة ؟ رده هنا واضح: لكـى تسـتطيع الدولة ممارسة (طبقاً لمقولة ماكس فيبر) «الحق الأوحـد فـى العنـف القانونى» يتعين بالفعل أن تجبى الضرائـب. الضريبـة ليسـت إذن لا أخلاقية فى ذاتها - ولكن بشرط ألا تستخدم سوى فى تمويـل «خدمـات الحماية».

يمكـن أن نتصـور، بنـاءً علـى تلـك الأسـس «الحريتيـة» (libertarians)، كيف يتم انتقاد روولز. سأكتفى بأربعـة «أوجـه» مـن أوجه النقد التالية والتى تناولها الجزء الثانى من *فوضى ودولة ويوتوبيا*.

يرفض نوتزيك بداية -مستلهماً فى ذلك آراء توكفيل وميـل (*On Liberty*, 1859)- من ناحية المبدأ حق الدولـة فـى أن تفـرض علـى المجتمع أى تعريف لـ«الخير» أو أى تعريـف «أخلاقـى» ولا حتـى تصور للعدالة حتى لو كان على درجة من «الحياد» - بالمعنى الفلسـفى للكلمة - الذى يراه روولز. لا يرجع للدولة، بل يرجع إلى كل فرد فينـا واجب تعريف ما هو «العادل»، ولا توجد -علاوة على ذلـك- وسـيلة واحدة تسمح بأن نحدد بدقة شديدة ما الذى «يستحقه» كل فرد من أفـراد المجتمع (باسم «العدالة» التوزيعية) - وسواء كان هـذا «الاسـتحقاق»

«قوى» المعنى (يكاد يكون معنى دينياً) أو حتى بـالمعنى «الضعيف» مثل الذى يعنيه روولز (أى مرادف لـ«للترقب المشروع»).

ومن ناحية أخرى فإن «إعادة توزيع» الدخول والثروات التى تنادى بها *نظرية العدالة* لا يستفيد منها المجتمع فى مجموعه سوى ظاهرياً، فهى تفيد فى واقع الأمر «الأفضل زاداً» أكثر مما تفيد «الأقل زادا» بما أن أهم أثر لها هو تحفيز هؤلاء الآخرين على الاستمرار فى الـ«تعاون»، وباختصار إلى تمديد وجود نظام يفيد فى المقام الأول هؤلاء الذين يحتلون أفضل المواقع - أى «الأكثر زاداً».

علاوة على ذلك فإن كان عدم التساوى فى الحظوظ فى بداية الحياة يعتبر بالفعل مشكلة اجتماعية، فعلى الرغم من ذلك يجب عدم تناول هذه المشكلة بروح تسلطية أو تمركزية، لسبب بسيط للغاية هو أن «الحياة ليست سباقا نتنافس فيه جميعاً من أجل الحصول على جائزة حددها أحدهم مسبقاً» - وباختصار هى ليست سباقا لعدم وجود «سباق» موحد ولا حكم على دراية بكل شىء ليفصل فيما إذا كانت السرعة الحقيقية هى السرعة السليمة أم لا[8].

أخيراً، إذا ما تخطينا النظرية إلى الواقع العملى، نلاحظ أن المستفيدين الحقيقيين من تدخل الدولة فى الاقتصاد -فى الولايات المتحدة على الأقل- ليسوا الفقراء «الحقيقيين» وإنما الطبقات الوسطى، لأن هذه

8 المصدر ذاته ص 290.

التدخلات تستهدف فى واقع الأمر وقبل كل شىء وبـالرغم مـن نياتـها المعلنة، حماية الشركات الصغيرة من الأخطار التى تتسـبب فيـها لـهم المنافسة.

ما الذى يقترحه نوتزيك إذن ما دامت دولة الرفاهيـة خطـأ، وإذا كانت العدالة «التوزيعية» وهماً خطيراً، وإذا كان من الواجـب تحريـم كافة الحلول التى تقوم على تدخل «الدولة» لمسألة عدم المساواة ؟

شينان: لجوء نظامى أكبر إلى السخاء الطوعى من جهة، ومن جهـة أخرى استدعاء الخيال وابتكار حلول جديـدة بـروح «يوتوبيـة» كلـها إصرار.

يبقى قارئ نوتزيك إذن على ظمئه أكثر من ظمأ قـارئ روولـز، ذلك لأنه إذا كانت مناشدة اليوتوبيا تعتبر دائماً أبداً من الأشياء الظريفـة فإنه من الصعب أن نتصور كيف يمكن الحصول على تذويـب ملمـوس للفوارق الاجتماعية والاقتصادية دون تدخل سلطوى -فى لحظة ما- مـن جانب مؤسسة مركزية (سواء كان النظـام الـذى نعنيـه رأسـماليا أو «اشتراكيا»).

إذا كان موقف «التحرريين» يبدو جذاباً مـن جوانبـه الراديكاليـة فيعيبه فى النهاية أنه سلبى صرف: إنه لا يأتى بأقل قدر ممكن من بدايـة للرد على المسائل التى قام بتناولها.

وحتى إذا أعلن انتماءه لمشروع «انقلابى» بـــالمعنى «اليســارى» للكلمة فهو يظل أبداً مختلطاً بالموقف «الرجعى» الذى يتخذه ألد خصـــوم الاشتراكية مثل عالم الاقتصاد النمساوى فريدريش فون هـــايك (*قـــانون وتشريع وحرية*) أو زميله الأمريكى ميلتون فريدمان (صاحب نظرية نيو ليبرالية» خالصة وعنيدة ويعتبر من أهـــم معتنقيـــها ريجـــان وبينوشـــيه وتاتشر، والتى لا يجرؤ أحد على الدفاع عنها اليوم).

... وطبقاً لمعتنقى مذهب الجماعاتية

تصدى منتقدون آخرون لروولز، لا لإشادته بدولة «العناية الإلهيـــة» وإنما بصورة أعمق لتصوره للكائن البشرى كـــ«فرد» مجرد ومعـــزول. مزود بـــ«حقوق» لا زمنية.

وتخصيصاً هذا هو حال الاسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور ومـــايكل ساندل. وهم ثلاثة فلاسفة أصبح من الشائع منذ الثمانينيات تجميعهم تحت تسمية واحدة هى «الجماعاتيون» (*communitarians*).

ماذا يقول هؤلاء ؟

يسجلون أولاً واقع أن العقيدة «الليبرالية» (وهـــى التســمية التـــى يطلقونها على نظرية رو ولز) تعتبر تقدمـــاً حـــدث بالنســـبة للتـــأملات «النفعية» التى كانت مسيطرة فى الماضى وجعلتـــها مـــهجورة بصفـــة نهائية.

إلا أنهم يضيفون على الفور قولهم إن «الليبرالية» وقــد أصبحــت «نهجا قويما» (orthodoxie) جديدا، لا تقيم مع ذلــك رداً شــافياً علــى الأسئلة التى نطرحها.

توجد فى الواقع ثلاث نقاط ضعف خلقية تجعلها من المعــاقين (ولا تستثنى من ذلك بطبيعة الحال تفريعتها «الليبرتارية» (التحررية)).

إنها تقوم أولاً على فكرة (تم توارثها عن لوك وأصحاب نظريــات الحق الطبيعى) أن البشر ليسوا سوى «موناد أو ذرات روحية»، – إنــهم باختصار «أفراد» عقليون، متطابقون بالقوة أو يمكن تبادل تغيــيرهم وأن لا شيء اخر يمكن تعريفهم به سوى أنــهم يمتلكــون -*قبليــا*- بعــض «الحقوق».

ثم إنها لا تكلف الدولة القائمة على العقد الاجتماعى ســوى مهمــة محدودة: هى «التقريب» بين هؤلاء الأفرادمع تزويدهم بــ«إطار» عــام (*framework*) موات يمارسون فيه «حقوقــهم» بحريــة؛ وعلــى وجــه الخصوص حقهم فى أن يختاروا بكل حرية نوع الحيــاة المثلــى التــى تناسبهم.

وأخيراً إنها لا تتصور أنه يمكن للسياسة أن يكون لها هدف آخــر سوى ضمان حسن سير المنظومة التى وصفناها للتو بــأفضل الطــرق «ربحية» – أى «إدارة» جيدة للعلاقات بين الأفــراد بعضــهم البعــض وبينهم وبين الدولة.

يرفض «الجماعاتيون» هذه المواضيع الثلاثة.

الكائن البشرى ليس فى رأيهم «فردا» مجردا بقدر ما هو «إنسان» ينتمى بمولده إلى «جماعات» مختلفة (أسرية ولغوية وثقافية، إلخ). وتمتد جذور تاريخه الملموس داخل تاريخ تلك «الجماعات». وهم لا يرون أيضاً الدولة مجرد «آلة» قانونية تكون وظيفتها حماية «حقوق» وجدت قبل وجودها وإنما يرونها كإحدى المؤسسات (إذ توجد أخرى على المستوى «المحلى» وعلى المستوى «الوطنى» وخاصة فى المجال «الارتباطى») التى يمكن أن «تغذى» النسيج الاجتماعى. وهم يرون أخيراً، أنه يتعين على السياسة عامة أن تعمل على نصرة تصور لـ«الخير» يشارك فيه مجموع الفاعلين الاجتماعيين داخل إطار معين.

تجمعهم إذن نقطة مشتركة: فعلى عكس «الليبراليين» و«الحرياتيين» الآخرين، يؤكد «الجماعاتيون» على أولوية «الخير» (*good*) على «الحقوق» (*rights*).

فى كتاب *بعد الفضيلة: دراسة فى نظرية أخلاقية* (1981) يضع الاسدير ماكنتاير، عن قصد، فكره تحت لواء العودة إلى أرسطو عبر كانط. إذ أنه يرى أن الغربيين - فقدوا بعد أن أصبحوا «فرديين» فى قرن التنوير، ومنذ ذلك الحين أى إحساس بـ«القيم» الأخلاقية، كما لم تعد لديهم أى فكرة عما هى «الفضيلة». أصبحت أحكامهم المستوحاة من «أحاسيسهم» وحدها، أحكاما «وجودية» – هذا إذا لم يغوصوا بكل بساطة فى خضم «الشكوكية». ولكى نستعيد المعنى الشامل لـ«الخير»

يتعين علينا إذن الرجوع إلى علم الأخلاق الإغريقي وعلى وجه الخصوص علم أخلاق أرسطو، بعد قراءته من منظور مسيحي: أي الرجوع إلى الفكرة التي تقول إن الحياة البشرية لا يمكنها أن تكون «جيدة» إلا إذا تم تحملها كلية، داخل إطار المدينة *polis*، كحياة «جماعية».

يعبر ماكنتاير من الأخلاق إلى السياسة ملاحظاً أن الأداء اليومي للديموقراطية «الليبرالية» (على الطريقة الأمريكية) يزداد شبها كل يوم بـ«حرب أهلية تجرى بأساليب أخرى» (وسائل قانونية تستخدم في الدفاع عن «حقوق» كل فرد). ويشجب عجز «الليبرالية» في تنظيم «جماعة» سياسية أصيلة تترابط عن طريق نزوعها إلى «الخير» الجماعي[9]. لم تعد العدالة في الواقع بالنسبة لنا «فضيلة»، فهي لم تعد تشكل شيئاً آخر سوى الاحترام الآلي، بين الدولة والأفراد، لبعض القواعد الصورية. إنها عدالة كهيكل عظمي عار من لحم يستحيل علينا التحمس لها - طبقاً لما يسجله ماكنتاير آسفا في الفصل السابع عشر من كتابه الذي خصصه بالكامل لنقده المتزامن لكل من روولز ونوتزيك.

الكندي شارلز تايلور، وهو مسيحي أيضاً ومشغول كذلك بـ«انحطاط» القيم الأخلاقية، يستكشف طريقة أخرى للتملص من كانط (أو بالأحرى من الكانطية المفترضة لروولز) بالعودة لهيجل. ومع ذلك فإن رؤيته تعتبر أقل محافظةً من رؤية ماكنتاير وهو يراجعه في عدم

---

9. Alasdair MacIntyre, *Apres la vertu*, trad. fr., Paris. PUF, 1997, p. 245

أخذه مشروع التنوير بالجدية الكافية. يؤكد تايلور بالذات، وهو مدافع عن الحداثة التي استعرض تاريخها باستفاضة في كتاب هو من أمهات الكتب *«منابع الأنا»* (1989)، على أهمية عدم فصل الإنسان كفاعل «أخلاقي» عن الإنسان كحيوان «اجتماعي». الواقع أن الكائن البشري عاجز عن ملاحقة السعادة أو «الخير» خارج «تجمع» معين في اللغة والثقافة والقيم. هذا هو الموضوع الذي استرعى اهتمام تايلور فدفعه إلى البحث عن حل جديد أصيل للمسائل التي تشغل بال العصر وذلك بأن أعاد إلى الساحة فكر هيجل السياسي (*هيجل*، 1975 و*هيجل والمجتمع الحديث*، 1979).

يستند هيجل بالفعل، في كتابه *مبادئ فلسفة القانون* (1820)، لتبرير انتقاده لـ«الفردية الليبرالية» الكانطية، على ضرورة التمييز بين تصورين يعتبران عن خطأ متقاربين وهما الـ *Sittlichkeit* والـ *Moralität*. فالـ *Sittlichkeit* (أو «الأخلاقيات الموضوعية») ترجعنا إلى المعايير التي تتقاسمها «جماعة» ما[10]، وهي أساس التزامي، كأحد أعضاء تلك «الجماعة» ببلورة الإمكانيات الأخلاقية المتضمنة أصلاً في أسلوب حياتها. أما الـ *Moralität* (أو «الأخلاقيات الذاتية»)، وهي الصورة الوحيدة التي يقرّبها كانط «للأخلاقيات») فهي تحيل، على العكس من ذلك إلى مبادئ مجردة، لم تتحقق بصفتها تلك، داخل

---

10. بعد أن أقر أنديه كان في طبعة *مبادئ فلسفة القانون* في عام 1940 الترجمة الفرنسية لـ *Sittlichkeit* بـ «الأخلاقيات الموضوعية» «moralité objective»، أعاد مترجمان آخران النظر فيها هما جان فرانسوا كيرفيجان الذي فضل كلمة «éthicité» (بالعربية تقابل «أخلاقيا») وجان [illegible] فيبار-ماروت الذي يقترح «réalité morale» (بالعربية «حقيقة أخلاقية»)

«الجماعة» والتى لا يمكن أن أطالب بها إلا إذا تعارضتُ أنا مع الجماعة.

ومن هنا يبرهن هيجل، كما يشرح تايلور ذلك، كيف يتعين أن تكون «الفردية الليبرالية» «متخطاة *aufgehoben* من الناحية الديالكتيكية- بما أن الـ *Sittlichkeit* وليست *Moralität* هى التى فى إمكانها إشباع تطلعاتنا الأكثر سموا. لا تستطيع الحرية البشرية على وجه الخصوص أن تتحقق سوى فى إطار الـ *Sittlichkeit*، أى فى إطار «جماعة» أخلاقية وسياسية تعبر تماماً عن «هوية» أعضائها. وهى «جماعة» يرى هيجل أنها تمثل «الدولة» الحديثة، النابعة بذاتها من «تخطى»(*Aufhebung*)«الأسرة» ومن «المجتمع المدنى البورجوازى»، صورتها الأكثر كمالا - تلك التى يمكن أن تقوم بها أخيراً «نهاية التاريخ».

على بُعْدٍ قليل من إعادة التأويل الفلسفى المتنامية تلك، اهتم مايكل ساندل فى *الليبرالية وحدود العدالة* (1982) بالتعرف -بطريقة أكثر دقة- على نقاط ضعف التعريف «الليبرالى» لـ«الأنا» بصفته «أنا مجرد من الصفات» (هكذا اقترح ترجمة تعبير (*unencumbered self*)، وعلى نقاط الضعف المتلازمة معها لتصورٍ للدولة مجردٍ من مشروع أخلاقى حقيقى).

إذا كان الفرد لا يتعدى كونه كائناً مالكاً لـ «حقوق» وليس فاعلاً أخلاقياً واجتماعياً فهو يصبح غير قادر على التعبير عن نفسه بواسطة

«شخصيته» الخاصة، وعلى اكتشاف نفسه عبر تجربة «معرفة الـذات»، وأخيراً، على الإحساس بمشاعر الـ«صداقة» نحو أمثاله. وباختصار لـن تكون له صلة بما نعرفه عن الكائنات البشرية الحقة.

أما فيما يتعلق بالعدالة التوزيعية فإن كان من الممكن تعريفها -كمـا يدعى روولز- بطريقة «محايدة» من الناحية الميتافيزيقية، دون الرجـوع إلى أى فكرة عن «الخير»، وإن كان من الممكن كذلـك تلخيصـها فـى سلسلة متناهية من الإجراءات والحسابات فهى تتوقف عندئذ وعلى الفـور عن أن تكون الهدف الصادق الوحيد لـ«جماعة» سياسية ما. ليس فقـط لأنها لن تتبلور أبداً فى الواقع وإنما، وعلى وجه الخصـوص، لأن مثـل هذا الهدف يعتبر بذاته محدوداً للغاية لدرجة تسمح له بأن يمنـح حياتنـا «الجماعية» غاية نتحمس لها.

نلاحظ أنه لا ساندل ولا تايلور ينتقد روولـز مـن وجهـة نظـر محافظة. كما أن لا هذا ولا ذاك يهاجم الدولة/ العناية الإلهيـة. بـل إن سؤالهما قد يكون: «عناية إلهية» نعم، ولكن لعمل ماذا، بمـا أننـا غـير قادرين على إعطاء وجودنا الاجتماعى غاية أخـرى غـير «الدفـاع»، المثقل بالتفاصيل التافهة والمتوتر لما ندعيه لنا من «حقوق» ؟

على عكس «الحرياتيين» إذن، لا يكتفى «الجماعـاتيون» خاصـة عندما يعتبرون أنفسهم من «اليسار» مثل ساندل وتايلور، بشـجب هـذا «التجريد» الذى هو فى نظرهم العدالة «التوزيعيـة». وهـم يغـامرون بتقديم حل بديل تتشكل خطوطه العامة، فى رأيهم، بالعودة إلـى تصـور

«مواطنى» أو «جمهورى» (حتى لا نقول «رومانى» بل و«إرسطالى» لـ«الخير» العام.

مثل هذا التصور الذى كان يشارك جان-جاك روسو فيه «الآباء المؤسسون» للأمة الأمريكية والثوار الفرنسيون فى 1789، أصبح اليوم فى طى النسيان تقريباً. إنه يشارك فى بعض من سماته «تيار أخلاقى» قد يكون حسن النية ولكنه سياسياً قليل الحيلة، كما يعيبه علاوة على ذلك منح هذه «الجماعة» المثلى التى هى «الأمة» أهمية قد نرغب، على العكس من ذلك - فى سحبها منها (لأسباب سأعود للحديث عنها فى الفصلين التاليين).

مساواة: بسيطة أم مركبة

على هامش هذه المجادلات نجد نقاشاً اخر يتواجه فيه، منذ العديد من السنين، أمريكيان يشير كلاهما إلى أنفسهما بأنهما من تلاميذ روولز[11].

لا يعتبر كل من رونالد دووركن ومايكل والزر غريبين عن بعضهما، فهما ينتميان للجيل ذاته، وهو الجيل الذى ناضل من أجل أن يحصل الزنوج الأمريكيون على حقوقهم المدنية وضد حرب فيتنام. وهما يعلنان - مثلما يفعل روولز- انتماءهما للديموقراطية الأمريكية وإن كانا

11. نهاية هذا الفصل مستوحاة، مع بعض التصحيحات الطفيفة، من مقالى «مساواة بسيطة أم مركبة ؟» الذى نشر فى العدد 610 من مجلة *Critique* (مارس 1998). أشكر هنا مدير المجلة، فيليب روجيه، لأنه سمح لى أن أقتبس منه مقاطع مطولة.

ينشدان أن يراها تهتم أكثر بالتقدم الاجتماعي؛ وهما يدخلان في نطاق المجال التصوري الذي افتتحته *نظرية العدالة* مع بعض التحفظات (وهي تحفظات أقوى عند والزر عنها عند دووركن).

ومع ذلك فإن كل شيء يفصلهما عن بعض، ليس ذلك فقط لأن دووركن في الأصل رجل قانون مشغول بإعادة تشييد الفلسفة على أسس قوية من فلسفة الحق، على حين أن والزر مؤرخ وعالم في الأجناس، وإنما لأن لهما، وعلى وجه الخصوص، تصورات شديدة التباين عما يجب أن تكون عليه «العدالة»، على الرغم من مرجعيتهما المشتركة لروولز.

السفر الرئيسي لدووركن الذي نشر عام 1977، *أخذ الحقوق مأخذ الجد* تتجمع فيه مقالات حررها عبر السنوات العشرة السابقة على هذا التاريخ، وهي مقالات تهاجم خصماً مزدوجاً: «النفعية» من جهة و«الوضعية» القانونية من جهة أخرى[12]. في هجومه على هذين التيارين المسيطرين في تلك الفترة على الطريقة التي يدرس بها القانون في الجامعات الأنجلو-أمريكية، يبدأ دووركن بالتذكير بأن الحق لا يتلخص فقط في مجموعة القواعد القانونية المدونة في القوانين القائمة في مواجهة نزاع ما لا تعطي له القوانين حلاً، كثيراً ما يضطر القاضي إلى تأويل القانون، في مثل هذه الحالة، تكون الأخلاق هي القاعدة الوحيدة

12. من أجل الاطلاع على تعميق -نقدي أحياناً- لنظرية الدووركية عن الحق، راجع:
Jürgen Habermas. *Droit et Démocratie* (1992), trad. fr., Paris, Gallimard, 1997. p 223-260.

التي يمكن أن يتكئ عليها. ليست أخلاقه هو الشخصية بالطبع والتي تنبع من معتقداته الفلسفية أو الدينية (وفيما وراء ذلك، مصالح الطبقة التي ينتمي إليها)، وإنما الأخلاق النابعة من المبادئ الأساسية لدستور بلده والذي يعتبر هو ذاته بصورة ما ضامناً له.

إلا أن معظم دساتير الدول الديموقراطية (بدءًا من دستور الولايات المتحدة) تنبع من مبدأ أساسي يرى أنه يتعين حماية الفرد من أي عنف تعسفي -سواء قام به أفراد اخرون أو الدولة ذاتها. أي وباختصار، من المبدأ القائل: إن للفرد (كما يرى روولز ونوتزيك) «حقوقاً» أخلاقية يتمتع بها في مواجهة الدولة، وهى حقوق (*rights*) تسبق كافة القوانين المكتوبة وليس في مقدور تلك القوانين أن تنسخها.

القانون (*law*) لا يمكن فصله إذن عن الأخلاق كما لا يمكن فصله عن الاقتصاد أو علم الاجتماع. وإذا أرادت الدولة أن تكون - كما تدعى- «دولة قانون» (أو أن تضمن «حكم القانون» (*«The rule of law»*) فيتعين عليها أن «تأخذ القانون مأخذ الجد»، وبعبارة أخرى أن تأخذ على محمل الجد حق الفرد في أن يتمرد ضد هذا القانون القائم أو ذاك، عندما يبدو له جائرا، حتى لو كان هذا القانون قد مر عبر تصويت ديموقراطي يعكس رأى أغلبية المواطنين.

هذه النظرية الأخيرة التي نجدها منذ فترة في محاضرات هيربرت لايونل أدولفى هارت، والتى جمعت عام 1963 فى كتاب *القانون والحرية والأخلاق* *Law, Liberty and Morality*. والتى يمكننا إرجاع

أصولها، إن أردنا ذلك إلى جروسيوس (راجع ما قبله، الفصل5) ليست بالتأكيد نظرية جديدة، إلا أنها تعتبر في الوقت ذاته نظرية جريئة من الناحية السياسية وقابلة للجدل من الناحية الفلسفية.

إنها نظرية جريئة بما أن معناها هو (ضد رأى هوبز وضد كانط وضد «وضعية» رجل قانون كانطى مثل هانز كيلسين) إعادة صبغ حق «عدم الطاعة» بمعناه القوى - وهو حق مثار، بالبنط الكبير، فى وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكى، ثم نادى به هنرى ديفيد ثورو، وغاندى كما نادت بها فى الستينيات الحركات الأمريكية المناضلة ضد الحرب فى فيتنام وضد التفرقة العنصرية.

إنها، علاوة على ذلك، نظرية قابلة للجدل بما أنها تعيد من جديد الحياة إلى شبح حقوق الإنسان «الطبيعية» الشهيرة - وهى فكرة ذات أصول رواقية عزيزة على قلب منظرى العقد الاجتماعى، وإن كان بنثام قد وصفها فيما مضى بأنها «سخف طنان» ومزقها «الوضعيون» تمزيقاً وإن كان روولز ذاته لم يجرؤ على الإعلان عن انتمائه لها صراحة.

لما كان دووركين مجادلاً صعباً فقد استبق الاعتراضين.

إنه يجيب على منتقديه من وجهة النظر السياسية بأن «سمو» الدستور الأمريكى، يرجع بالتحديد إلى أنه يسلم بأن المواطن قد يكون على حق فى بعض حالات المواجهة مع قرار من قرارات الدولة - قرار الدولة هذا ديموقراطى ولكنه مع ذلك مجحف، وفى مثل هذه الحالة يؤكد

الدستور على أن حق المواطن يجب أن يحترم، حتى لو كان ذلك فيه ضرر للصالح العام – أو للذى تعتبره الأغلبية المسيطرة فى لحظة ما، الصالح العام.

يجيب دووركن على الذين يتشككون، من جهة أخرى، فى صلابة بنيانه الفلسفى، بأنه لا يحتاج قط للجوء إلى الوهم الميتافيزيقى عن الحقوق «الطبيعية»، بما أن واقع الحقوق الأخلاقية للمواطن مدونة بنصها في المبادئ الأساسية للدستور الأمريكى (1787) *وفي إعلان الحقوق* Bill of rights (1791). يكفى إذن من جديد أن تؤخذ هذه المبادئ «بجدية» حتى نستخلص النتائج التى يستخلصها هو منها.

ليس هذا هو كل شيء: فدووركن، إذ يعمل على التخلص من نقد ثالث قد يوجه إليه بسبب «صوريته»، يعيد قراءة الدستور المذكور حتى يعثر -ماديا- على «القيم» الأخلاقية الكبرى التى يحصل بواسطتها المواطن، طبقاً لما كان يرتئيه واضعو الدستور، على الحق غير القابل للسقوط فى أن يتمرد. وهنا يتم (بتأثير من روولز) اكتشافه الأكثر أهمية، عندما يعلن جهارة، على عكس ما يراه المدافعون التقليديون عن «الليبرالية»، إن القيمة الأساسية التى تقوم عليها هذه الليبرالية ليست الحرية وإنما هى المساواة. أو، بصورة أدق، المساواة فى «الاحترام والاهتمام» (*equality of respect and concern*) التى يستحق كل مواطن الاستفادة منها من جانب الدولة.

لا يوجد شيء فى الواقع اسمه الحق فى الحرية «عموماً». الحديث عن مثل ذلك الحق يحمل، فى رأى دووركن، معنى أقل من القول مثلاً «الحق فى الحصول على أيس كريم بالفانيليا[13]» لاشك أن للبشر خصالا وأذواقا وأفضليات متباينة، وهم يميلون طبيعيا إلى أن يختار كل منهم نوع الحياة الذى يناسبه. كل ذلك يعتبر أمراً طبيعياً - ولكنه لا يقيم حقا.

فى المقابل يوجد حق جوهرى لكل مواطن أمريكى - حق يضمنه التعديل 14 للدستور - فى التمتع بـ«حماية متساوية» من جانب القانون، أو ما يسميه دووركن بدقة أكبر، مساواة فى «الاحترام والاهتمام». لكل مواطن الحق فى ألا تساء معاملته أكثر من الآخرين - خاصة إذا كان بالمولد أو بالحالة الاجتماعية- أكثر «ضعفا» أو أقل «حظوة» من الآخرين، وأنه يحق له أن يطالب الدولة - بناءً على هذا الحق - وعلى هذا الحق وحده - بأن تتم حماية حريته.

تتضح لنا جلية النتائج المترتبة على مثل هذا «الاكتشاف الكوبرنيكى».

إن كانت الحرية فى المرتبة الثانية بالنسبة للمساواة وإن كانت مجرد نتيجة للمساواة بدلا من أن تكون مستقلة عنها، فلا أحد يستطيع الاعتراض (كما يفعل «الحرياتيون» عندما يهاجمون روولز) بوجود صراع بينهما.

---

13. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. fr. Paris, PUF. 1995, p. 384

القول بأن الرغبة فى إذابة الفروق الاجتماعية والاقتصادية (بواسطة الضرائب) داخل الدولة الديموقراطية معناه التصادم مع حق أعلى للمواطن (أى الحق فى الإثراء الحر) هو قول سخيف.

يعرف دووركن تمام المعرفة أنه بتأكيده على تلك النقطة يعرض نفسه لخطر أن «يستوعبه» أنصار دولة «العناية» الإلهية.

هو موقف يتسم بالمفارقة بالنسبة لمفكر طموحه الأول هو الدفاع عن المواطن ضد السلطات !

إلا أن دووركن يريد، قبل كل شيء، أن يدخل على فلسفة القانون أقل قدر من التماسك المنطقى. والتدقيق النظرى أهم فى رأيه من الآراء السياسية. وهذا هو مصدر قوة نظريته.

ما يطرحه فالزر يبدو للوهلة الأولى أكثر تعقيداً، علما بأنه نابع، على الرغم من ذلك وبطريقته هو، من رغبة فى الجدل، حادة نوعا ما. إلا أن تلك الرغبة لا تستهدف فقط «الوضعية» و«النفعية» بل تستهدف كذلك ما يسميه فالزر مساواتية «بسيطة» - وهو مذهب يراه ضمنيا عند رولز، ويراه صريحا عند دووركن.

ينطلق فالزر فيما تبقى حتى الآن كتابه الأكثر إثارة للجدل «مجالات العدالة» *Sphères de justice* (1983) من مصادرة تجريبية: جرعة ما من «التعددية» الاجتماعية والثقافية تعتبر ضرورية لكل

مجموعة بشرية. كل مواطن يصبو إلى امتلاك العديد من «الأمتعة» كما أن كافة المواطنين لا يستهدفون بالضرورة ولا بنفس الدرجة «الأمتعة» ذاتها. ينقسم إذن مجتمع ما إلى عدة «مجالات». نأخذ، مثلاً، «السوق» الاقتصادية، وعالم الإدارة ومجال أوقات الفراغ، والتعليم والصحة والحياة الأسرية والحياة الدينية والاحتفائيات العامة. في كل مجال من تلك «المجالات» يشتهى نوع محدد من «المتاع» (مال، سلطة، وقت فراغ، معرفة، طول العمر، حب، بركة إلهية أو جوائز رسمية) وهو يشتهى لذاته. وفي كل «مجال» من هذه المجالات، تستأثر مجموعة صغيرة من البشر بهذا «المتاع». فلا يوجد لعدم المساواة مصدر اخر.

بناءً على هذا التحليل (الذي يعيد فالزر ببراعة أصله إلى كل من باسكال وماركس في شبابه في الوقت ذاته) يتاح وجود علاجين: إما أن نجتهد -كما يوصي ماركس- في تدمير الاحتكارات (حتى لو رأيناها تتشكل بالضرورة من جديد في أماكن أخرى) وإما أن نسلم بوجودها، ولكن نجابه خطراً لعله أكثر أهمية وهو الخطر الناجم عن أن أحد هذه المجالات (مجال «السوق» في النظم الرأسمالية) يميل إلى أن يصبح «المسيطر» بالنسبة للآخرين.

يسلك فالزر الدرب الآخر. في هذه الحالة لا يكون الهدف هو تحويل المجتمع عن طريق الثورة وإنما هو (وهذا هو دور الدولة) إقامة الحواجز الوقائية التي تستهدف منع المجموعة الصغيرة المكونة من الذين يحتكرون داخل كل «مجال» «متاعاً» معيناً، من أن تستخدم

مركزها للاستيلاء عن طريق العنف على «الأمتعة» المبتغاة فى الدوائر الأخرى.

وباختصار ما نحن بصدده هو العمل على ألا يصبح «المسيطرون» على «السوق» هم المسيطرون على الإدارة الحكومية - ولا أن يصبح المزودون بالبركة الإلهية، المسيطرين على المعرفة. يمكن لحالات عدم المساواة الأكثر خطورة أن تقل بهذه الطريقة بشرط أن تتعايش «المجالات» دون أن تتداخل وألا تحدث «اختراقات» للحدود وأن يكون الفرد حراً فى أن ينتمى لأى عدد من «المجالات» التى يريدها.

يصف فالزر مثل هذا النظام بأنه «عادل» وذلك يعنى أن تصوره للفرد (ذى الهيئة «الجماعتية») يميل إلى إعطاء أهمية أكبر للظروف المادية للحياة، إلى أن يكون أقل «تجريداً» من تصور روولز؛ كما أن نظريته عن العدالة التى تهتم أكثر بالمحتوى الملموس (هو تاريخى بالضرورة) الذى يعطيه أعضاء «جماعة» معينة من البشر لتطلعاتهم. وهنا قد يقول قائل: إنها مسألة فروق بسيطة.

معارضته لدووركن فى المقابل تبدو أوضح بكثير.

فبينما يجعل دووركن من عدم المساواة بين المواطنين القيمة الأساس لأى نظام ديموقراطى يعترض فالزر على هذه المساواتية «البسيطة» باسم واقعة أن البشر لا يودون قط أن يكونوا ببساطة «مطابقين» لبعضهم البعض. كما أنهم لن يكونوا كذلك أبداً فى الواقع بما

أنهم يتولون جميعاً أنشطة متعددة فى إطار «المجالات» الأكـــثر تنوعـــاً. مقابل الرؤية «القانونية» للمساواة والتى يعتبرها «حسابية» أكـــــثر ممـــا ينبغى، يقدم فالزر ما أسماه مساواتية «مركبة» يربــــح فيـــها هنـــا مـــن يخسرون ما خسروه هناك - لا أحد يكون أبداً رابحاً أو خاسراً مطلقاً.

بشرط، بطبيعة الأمر، أن تؤدي الدولة دورها بأن تفرض احـــــترام التمييز بين «المجالات». أى، داخل نظامنا، بأن تحدد الميول التوســـــعية لـــ«السوق» بواسطة الإجراءات المناسبة - من نموذج تلك التى يقترحها -طبقا لما يقوله والزر ذاته- «الاجتماعيون-الديموقراطيون».

لم تفت دووركن فرصة الرد على والزر. فقد قام بذلك بأن نشر فـى مجلة *New York Review of Books* فى 14 أبريل 1983 أكـــثر التقـــارير عنفاً وجهت ضد *مجالات العدالة*[14].

فى بعض فقرات تتسم بالمجاملة شديدة الـــــبرود، ينـــدد دووركـــن بالعيب الرئيسى الذى يشين تصور والزر عن العدالـــــة وهـــو: نســـبيته الانتروبولوجية: إذ يرى والزر أن أى نظام اجتمـــــاعى يحـــترم بديهيـــة الفصل بين «المجالات» يكون عادلاً. بهذه الحسبة سيتعين اعتبار النظـــام الهندوسى للتمييز الطبقى نظاماً عادلاً، على الرغم من أنـــه يقـــوم علـــى تفرقة خطيرة !.

---

14. أعيد نشر ذلك النص فى :
Ronald Dworkin, *Une question de principe* (1985), trad. fr., Paris, PUF, 1996, chap. 10.

علاوة على ذلك فإن البديهية المذكورة تؤدى إلى نوع من منطق «الكل أو لا شيء». إذا كان يتعين إدارة «مجال» الخدمات الطبية على سبيل المثال بمبدأ وحيد للتوزيع لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يجتمع مع مبدأ للمنافسة فإن مجتمعنا سيرى نفسه مضطراً للاختيار بين صحة يتولاها بالكامل القطاع العام (وهى فرضية غير واقعية) أو القطاع الخاص بالكامل (وهى فرضية يتولد عنها بالضرورة عدم مساواة فى غير صالح الفقراء). ويقول دووركن: ليس على أساس مثل ذلك الاختيار يستطيع مجتمع ما التقدم فى اتجاه نظام أفضل لتوزيع العناية الطبية.

إلا أن المواجهة بين «تلميذى» روولز تصل إلى قمتها فى الحدة على وجه الخصوص حول مسألة «التفرقة الإيجابية» (*affirmative action*) لصالح «الأقليات» الأقل حظا (السود، وذوى الأصول الإسبانية. إلخ).

فى الوقت ذاته الذى يؤكد فيه أنه من مناصرى أكثر التصورات اتساعاً بالنسبة للمواطنة (وحسن الضيافة الأكثر شمولاً بالنسبة لـ«الأجانب») يندد والزر بالسياسة التى تعمل على تحديد مخصصات من الأماكن -عند دخول الجامعات أو عند التوظيف فى المؤسسات- لممثلى «الأقليات». إنه يرى فى هذه الممارسة حالةً نموذجية لـ«الطغيان» (أى للتداخل بين عدة «مجالات») - بما أن ذلك يعنى عدم إعطاء أفضل الأماكن للذين يستحقونها بمواهبهم فى «مجالات» هى

المعرفة والعمل، حيث يكون مرجع «الموهبة» هو الوحيد الــذى يتعيــن الأخذ به.

يرى دووركن، على العكس، أن سياســة «التفرقــة الوضعيــة» لا تخرق فى شىء مبادئ الدستور الأمريكى، وأنها تتفق تماماً مع الــروح المساواتية لليبرالية، بل إنها قد تشارك (إذا منحت فقط الوقت والوســائل الضرورية للنجاح، وعلى وجه الخصوص فى التعليم العالى) فى التقليــل من بعض أكثر التفاوتات الصارخة فى المساواة داخل النظام الأمريكى.

يدافع والزر عن نفسه بقوة حول هذه النقاط المختلفة.

إنه يرفض فى مقال لــ«حق الرد» نشر فى *New York Review of Books* الصادرة فى 21 يوليو 1983 الاتهام بــ«النسبية» الذى وجهه لــه دووركن. يقر والزر بأنه لاشك أن النظرية التى يقدمها كتاب «*سجــالات العدالة*» تفترض أن فكرة العدالة لا يمكن أن تعرف بعيداً عــن المعنــى الاجتماعى والتاريخى الذى يضفيه أعضاء جماعة ما، لــ«الأمتعة» التــى ينادون بأن يكون توزيعها أكثر إنصافاً. ولكنه من الممكن على كل حــال -فى داخل مجتمع ديموقراطى حديث مثل المجتمع الأمريكى- الوصــول إلى إجماع حول ما يعتبره معظم المواطنين «عدلاً».

فالقول -مثلما يقول والزر- بأن ما هو «عدل» بالنسبة للأمريكييــن اليوم لم يكن بالضرورة كذلك لسكان بــابل القدمــاء، لا يعتــبر إعلانــاً «نسبياً» خطيراً، وإنما هو حكم تفرضه علاقة الإدراك. حكــم يســتبدل

(طبقاً للألفاظ التى يستخدمها والزر منذ ذلك الوقت) «كليـــة تكراريـــة» (صالحة للتكيُّف مع كل مجتمع) بـــ«كلية إشرافية» (تدعى أنها متعاليـــة)، وهى لا تتضمن قط أن «العــــدل» لا يعـــرف، وهنـــا والآن، بواســـطة مرجعيات محددة[15].

على إثر هذا الرد جاء رد أخير من دووركن ليكشـــف أن الجـــدل أبعد من أن يكون منتهيا. إذ يبدو أن والزر لم ينجح فى إقناع دووركـــن يصـر هذا الأخير على اعتبار أن فكرة العدالة هى أكثر انتماءً للأخـــلاق منها للانتروبولوجيا، وإن التعريف الوحيد المثير للاهتمام الـــذى يمكـــن اقتراحه لها هو تعريف «فى المطلق».

لن نطيل الوقوف هنا: فوجهة نظر فيلسوف القانون فى تلك النقطـــة غير قابلة للتوفيق مع وجهة نظر المؤرخ.

ذلك لا يعنى أنهما متكافئان.

أكثر التيارات حداثة فى الفلسفة الأمريكيـــة (البراجماتيـــة الحديثـــة لريتشارد رورتى وهيلارى بوتنام) تميل أكثر، فى المرحلة الحالية، إلـــى ترجيح رأى والزر ضد دووركن.

---

15. حول هذه المسألة يرجى مراجعة نص والزر المسمى :
«Les deux universalismes», publié dans les *Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1990.
وهو مترجم إلى الفرنسية فى:
Michael Walzer, *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 83-110

حجة رورتى التى تقول إن عدم إمكانية إيجاد أى أساس «متعـــال» مرض سواء لتصور «الحقيقة» أو لتصور «العدالة»، هى حجة شـــائعة، وهى لا تتسبب من ناحية أخرى -فى رأى رورتى ذاته- فى انهيار تلـك الأفكار - وإنما فى «إعادة تبويبها» علـــى «سـلم» أقـل طموحـــاً. أى وباختصار: التخلى عن القسمة الثنائية الميتافيزيقية بين «وقائع» و«قيم».

إلا أنه قد توجد حجة أخرى يمكن مواجهة دووركن بها مبنية علـــى المقدمات التى طرحها. لأننا إذا أمعنا النظر، فسنجد أن دووركـــن-علـــى عكس ما يؤكده- لم ينجح، كما فشل والزر - فى تقديم تعريف «مطلق» لـــ«العدالة»، والتعريف الذى يقترحه هو أبعد من أن يكون متحرراً مـــن أى اعتبارات تاريخية -مثل إشكالية روولز- ومرتبطة ارتباطـــاً وثيقـاً بروح الدساتير الديموقراطية الحديثة. أى أنها مرتبطة بتصـــور مـــؤرخ تاريخياً بما يجب أن تكون عليه الديموقراطية.

لا شك أن نظرية دووركن عن القانون تسمح -بمقدار ما تعيده إلـى الفكرة القديمة «للعصيان المدنى» من كامل قوتها الانقلابية- بتطوير هـذا التصور، وعلى وجه الخصوص فى اتجاه نحو مساواة أكبر سواء علـــى المستوى القانونى أو الاقتصادى أو الاجتماعى.

قد تبدو الرغبة فى تعديل الديموقراطية، مع ذلك، عديمـــة الجـــدوى دون أن ننطلق مما هى عليه هنا والآن، ومن الفكرة التى يكوّنها البشـــر هنا والآن عن العدالة (حتى عندما تتضمن تلك الفكـــرة إعـــادة مناقشـــة الرأسمالية بطريقة تتراوح درجة راديكاليتها).

من وجهة النظر تلك تمثل براجماتية والزر -التى هى أقل إرضـاءً للفكر من كلية دووركن، أساساً أكثر صلابة للفلسفة السياسـية الجديـدة التى يجرى بلورتها حالياً فى أمريكا وأماكن أخرى.

هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كافة النتائج السياسية التى يسـتخلصها والزر منها (واضعين فى اعتبارنا على وجه الخصوص نقده المتحمـس فى تطرف لـ«التفرقة الإيجابية») ليست بالضرورة سليمة. إلا أن تلـك هى قصة أخرى.

-8-

اختراع الوطنية

تركز اهتمامي حتى الآن على ما تتغلف به فكرة الحكومة «الديموقراطية» -وتركت جانباً- كما لو أنها من المسلمات - مسألة أن نعرف على أي نموذج من «الوحدة السياسية» يجب أن يمارس حكم من ذلك النوع.

إلا أن هذه المسألة بالتحديد ليست من المسلمات.

وهي لا تطرح نفسها على الدولة الديموقراطية فقط، وإنما أيضاً على التي ليست كذلك.

لنفترض دولة ما. ما هو المبدأ (أو ما هي المبادئ) التي يمكننا -من ناحية- أن نحدد به أو بها حدود *الحيّز* الذي تسيطر عليه وأن نحدد به *تشكيل السكان* الذين تدير شئونهم؟

ومن ناحية أخرى كيف يتم تقدير درجة *السلطة* التي يتعين أن تتمتع بها على أراضيها وعلى سكانها ؟

إنهما تساؤلان مترابطان. سؤالان وفر لهما الفكر السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر رداً ظن لفترة طويلة أنه نهائي.

ظهرت بالفعل إبان تلك الفترة -في خطاب رجال القانون والفلاسفة- عقيدة «السيادة الوطنية». أي النظرية التي ترى أنه لا توجد سلطة على هذه الأرض أعلى من سلطة الدولة، أضف إلى ذلك إيماناً راسخاً بأن الدولة ذاتها لا يمكن أن تكون سوى التعبير السياسي عن «أمة» موحدة.

نظرية واقتناع، كلاهما يقبل الجدل: يكفي لإدراك ذلك الرجوع إلى العملية المزدوجة التي أدت إلى ظهورها.

نشأة السيادة الوطنية

الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن توجد في هذا العالم سلطة أعلى من سلطة الدولة، إذ كانت في العصور الوسطى أبعد من أن تؤخذ على أنها بيّنة من البينات، وجدت نفسها محور مواجهة عنيفة وصراع لا يرحم بين الإمبراطورية* والباباوية، بدأ باعتلاء جريجوار السابع عرش القديس بطرس (البابوية) عام 1073 وهو الصراع الذي امتد حتى القرن الخامس عشر.

* الإمبراطورية المقدسة الرومانية الجرمانية التي أسسها أوتون الأول عام 962 والتي ظلت موجودة حتى أصبحت وهماً سياسياً بعد معاهدة وستفاليا (1648) ومملوكة في الواقع لعائلة الـ«هابسبورج» إلى أن ألغاها نابليون عام 1802 (المترجم).

فى هذا الصراع بين «السَيْفين» احتاجت الدولـــة لخمســمائة عــام لوضع حد لادعاءات الكنيسة الكاثوليكية على الشئون الدنيوية.

دون الدخول فى كافة تفاصيل مراحل تلك الحقبة التاريخية الطويلــة لنتذكر فقط أنه كان يتعين انتظار ظهور كتاب *الأمير* لماكيـافيللى (1513) ليتم حسم صلة الترابط المتبادل بين السلطة المدنية والســـلطان الدينـــى، علماً بأن ماكيافيللى لا يستخدم تعبير «السيادة» ولا حتى كلمة «الدولـــة» (إذ يفضل عليها كلمة «الإمارة») أما عن كتابه - الذى كاد يقترب مـــن الهرطقة - فقد كان عليه أن ينتظر العديد من القرون قبل أن يصل إلـــى عقول من يمكن تسميتهم الجماهير «الواسعة».

أول نظرية يؤرخ بها فى «سيادة» الدولة، بالمعنى الحديث للكلمـــة، لا ترجع إذن لماكيافيللى، وإنما ظهرت فى *الكتب الستة للجمهورية* السفر الضخم الذى ألفه رجل القانون جان بودان ونشر عام 1576.

الــ«جمهورية» - أى «الشأن الجماهيرى (العـــام)» أو «الجماعـــة السياسية»، أو الدولة - ليست - طبقاً للمقولة الشهيرة التى قدمها بـــودان بدايةً من الفصل الأول من أول كتبه - سوى «حق حكم عدة أُســـر ومـــا هو مشترك بينها بسلطة سيادته».

تعبير «حق حكم» يسمح هنا بعد خلط الدولـــة «المنظمـــة تنظيمـــاً حسناً» بأى «عصابة من اللصوص والقراصنة». الإشارة إلى الــ«أســر» تجد مرجعها فى الواقع فى كتاب «سياسات» لأرسطو وتسمح بأن نتذكـــر

أن المدنية هى ناتج لتوحد عدة أسر. إلا أن الجديد فى مداخلة بودان يكمن بطبيعة الحال فى مقولة «السلطة السيادية».

ما هى «السلطة السيادية» ؟ الرد فى الفصل 8 من الكتاب I: «السيادة» كما جاء فى الكتاب «هى السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية». أى أن الأمر يتعلق فى -كلمة موجزة- بسلطان لا يقبل أى حدود لا فى امتيازاته ولا فى مدته.

يسهل أن نستدل من مثل هذا التعريف أن بودان لم يكن من أنصار نظرية العقد الاجتماعى (وخاصة أنه يؤكد فى الفصل، أنه مقتنع أن «الجمهوريات» الحقة لا يمكن أن تكون متى وجدت لها مصدراً إلا بالـ«قوة» و«العنف»)، ولا هو كان، بكل تأكيد، من أنصار أى خطاب يستهدف إضعاف أو الحد من سلطات الدولة «المركزية» (من وجهة النظر تلك يكون بودان هو أول المنادين بما سيطلق عليه فيما بعد «الجاكوبينية» الفرنسية، سلف ذلك التيار السياسى المسمى «وطنية-جمهورية» والتى لم يعد أحد يدافع عنها -فى فرنسا- اليوم سوى السيدان شوفانمان وباسكوا).

هل يعنى ذلك أن «الأمير» -مجرد التجسيد لسيادة الدولة- يعلو أى قاعدة أخلاقية ؟

كلا، يجيب بودان، فهو لا ينسى أنه فى نهاية الأمر رجل قانون. «يتقيد الأمير بالعقود التى أبرمها هو سواء مع رعاياه، أو مع الخارج:

فيما أنه الذى يضمن للرعايا الاتفاقيات والالتزامات المتبادلة التى تعاقدوا عليها فيما بينهم فهو بالأحرى مطالب بالعدالة فيما يخصه[1].

كان من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد، أى إلى تحرير الأمير من أى التزام.

هذا هو ما قام به توماس هوبز بعد أقل من قرن.

•

يعلن هوبز، وكان قد اطلع على سفر بودان، فى كتابه *Elements of law* (1640) أنه يؤيد نظرية السيادة التى قدمها هذا الأخير[2]. إلا أنه يؤولها تأويلاً أكثر راديكالية بكثير من المعنى الذى رمى إليه واضعها.

عمل هوبز السياسى كله يبدو أنه لم يكتب فى واقع الأمر إلا لتبرير الالتزام بالطاعة. يجدر الانصياع للقانون مهما كان ما ينص عليه وللأمير مهما كان شخصه. من اللحظة التى توجد فيها «جمهورية»، فإن أقل تمرد على السلطة لا يعتبر أقل من كونه خرقا لـ«القوانين الطبيعية». لا تنبع إدانة التمردات عند هوبز من الظروف وإنما من مبادئ فلسفته ذاتها. فكما سبق أن رأينا تتلخص آراؤه فى العقيدة التى تقول إن العقد الاجتماعى يلزم الرعايا. ولا يلزم «الوالى»، إذ يظل هذا

1. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), rééd., Paris, Favard, coll «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1986, livre I, chap 8, p 217-218.

2. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, livre II *(De corpore politico)*, chap, 8, § 7.

الأخير بالنسبة لهؤلاء فى حالة «طبيعـــة». ويتمتـــع إزاءهـــم بســـلطان مطلق، لا تستطيع أكثر القواعد القانونية بدائيـــة أو قواعـــد الأخـــلاق أن تحده.

لا يقول كارل شميت، بعد ذلك بثلاثمائة عام، شـــيئاً آخـــر. يحـــدد شميت بعد أن أكد على أن نقلة جوهرية للتصورات اللاهوتية حدثت، فـــى العصر الذى ازدهرت فيه الملكية فى أوروبا، فى مجال القـــــانون، فـــى نص مشهور يرجع لعام 1922 بعنـــوان «اللاهـــوت السياســـى» فكـــرة «الموقف الاستثنائى» على أنها المكافئ القـــانونى لفكـــرة «المعجـــزة» ويرفق بها الطرح التالى: «الذى يسود هو الذى يتخذ القرار فى الموقـــف الاستثنائى»[3]. هذا النص الذى أعيد طبعه عدة مرات فى السنوات الأولـــى من عمز الرايخ الثالث يعنى، فى المجموع، أنه يقـــترح علـــى الدولـــة، مصدر كل حق وكل قانون، أن تحتل مكان الرب. هى فكرة قـــد تبـــدو كريهة أو مثيرة للضحك - ولكنها مع ذلك تنبع من النموذج الذى طرحـــه كتاب *ليفياتان*.

تأكدت إذن نهائياً فيما بين 1550 و1650 فى الضمـــير الأوروبـــى فكرة «سيادة» الدولة - أى سلطانها المطلق.

كما أن فكرة أخرى أكثر إشكالية من السابقة قد فرضت نفسها فـــى أوروبا خلال الفترة الزمنية ذاتها: وهى الفكرة التى تقول إن كـــل دولـــة

---

3. Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. fr., Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

من الدول السيادية التى يتشكل منها العالم يتعين عليها أن تكون التعبير السياسى عن «أمة» موحدة.

ما الذى تغطيه هذه الفكرة الثانية ؟

لنسلم، كما هو متبع فى مثل تلك الحالات، بان «دولة» ما هى جماعة من البشر ورثت ثقافة وتاريخاً تتقاسمه، وإرادتها الجماعية هى العيش سوياً طبقاً للقوانين ذاتها وداخل الحدود ذاتها: وأن «الدولة» هى لسان حال أو أداة هذه الإرادة الجماعية، المكلفة بتطبيق تلك القوانين واحترام حدودها.

إذا لم يكن الواقع قط أكثر تعقيداً من مثل هذا المشروع ما كانت «الدولة» و «الأمة» سوى تعبيرين مختلفين يشيران إلى الشيء ذاته فى مظهرين له متكاملين: الدولة تكون «رأس» الأمة، والأمة «جسد» الدولة، ويصعب تصور الرأس دون جسد والجسد دون الرأس.

إلا أن الأمر لم يعد هنا للأسف - كما كان الحال بالنسبة لنظرية السيادة بمعنى الكلمة – يتعلق بمجرد نظرية «قانونية».

بل إنه يتعلق بـ«ادعاء» سياسى/تاريخى وعلاوة على ذلك بادعاء فادح يقوم على «أساس» هش وهو التصور -الإشكالى جداً- لـ«الأمة»، وهو تصور أصداؤه العاطفية والوجدانية تعمل فى أغلب الأحيان على تذويب مضمونه الفكرى (هذا إذا افترضنا أن له مضموناً).

لنكن واضحين: لم تعد مسألتنا، فى اللحظة التى ينتهى فيها هذا القرن (العشرين) دفع بتلك الملايين العديدة من الناس إلى أن تتقاتل باسم قيم «الأمة»، أن نتساءل إن كان انتصار صورة «الدولة-الأمة» قد تناسب مع اكتمال عملية «منطقية»، بل مع ازدهار «طبيعى» لشكل ما من أشكال «الحضارة» (فى حين أننا لسنا سوى بصدد منتج حدث بالصدفة -ولعلنا نقول أنه نتج بكل أسف- من التاريخ الأوروبى).

تعتبر مسألتنا بتواضع أكبر هى أن نحاول فهم كيفية تطور العملية التى فرضت تلك «الصورة» نفسها بواسطتها - أى عملية تكوين «المسألة الوطنية»، وحتى نستطيع، بالمناسبة ذاتها، التعرف على الطرق التى قد تسمح اليوم بتخطيها أو بالالتفاف حولها. أى وباختصار بهدمها سواء فى الواقع أو كنظرية.

للأسف ليست كتابة تاريخ «المسألة الوطنية» بالشأن الهين، وذلك بسبب أنها (ضمن أسباب أخرى) قد تكون قديمة قدم الدولة ذاتها- حتى ولو أنها لم تدفع سوى فى النزر القليل إلى تأملات فلسفية حقيقية.

دولة، أمة: عودة إلى ماض مشترك

نفتقر، بالنسبة للأزمنة السحيقة، إلى مستندات تاريخية وانتروبولوجية دقيقة، إلى درجة أننا لا نجد حتى مرادفا فى اللغات الكبرى القديمة لكلمة «أمة». لا يظهر هذا التعبير فى الواقع فى اللغات

الأوروبية سوى فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر عندما كـانت دول مؤسسة موجودة فعلا وقادرة على تأكيد تطلعاتها على «أمـم» بعينـها، وهذا يعتبر تقريراً قد يبرر الحدس القائل بأنه لم تكن هناك أمة قبل الدولـة - كما لو أن الدولة لم تكن فى الواقع سوى «اختراع» للأمة.

إنه حدس من هـذا النـوع الـذى أدى، علـى العمـوم، بالعـالم الانتروبولوجى أرنولد فان جينيب إلى الأخذ - فى كتابه «*بحث مقـارن للجنسيات*» (1922) بمصطلحات غير مألوفة نوعاً ما.

يقترح فان جينيب فى الواقع استخدام تعبير «جنسية» (nationalité) بدلاً من «أمة» (nation) للفترات التى تعتبر مـا قبـل تـاريخ الدولـة الحديثة؛ كما أنه يحتفظ لنفسه بحق استخدام «أمـة» (nation) كمـرادف (اعتباراً من عصر النهضة) لـ«الدولة/الأمة».

«الجنسية» (nationalité) بالنسبة لفان جينيب، هى مجموعـة مـن البشر تتقاسم بعض السمات الثقافية المشتركة. من هذه السمات (السـابقة فى وجودها على الدولة ولا تحتاج للدولة لكى توجـد) يمكـن أن نذكـر اللغة والدين وصورة خاصة للتنظيم الاجتماعى، ذاكرة مـاض جمـاعى والشعور بالإقامة لفترة طويلة داخل ذات المجال الجغرافى.

بعض تلك السمات تعتبر مؤثرة أكثر من غيرها. الاشـتراك فـى اللغة -التى هى عامل قوى فى التماسك الاجتماعى- هو أحـد الأسـس القوية للغاية التى تقوم عليها الجنسية. التمسك بالأرض قد لا يمثـل فـى

المقابل سوى عامل ثانوى - بقدر ما أن أحداث التاريخ أو اختيار الحيـاة البدوية قد أدى ببعض الجنسيات إلى عدم امتلاك أرض خاصة بـهم. إلا أن هذه التنويعات ليست ذات معنى هام. إذا لخصنا الأمور فـى جملـة تقول إنه توجد جنسية عندما تعبر مجموعة بشرية (مهما كانت أسـبابها العميقة) بوعى منها عن رغبتها فى الاستمرار فى العيش معـا وبالتـالى فى أن تحكم نفسها طبقاً لقوانينها وحدها.

مثل تلك الجنسيات كانت موجودة فى أماكن متفرقـة منـذ نهايـة العصر الحجرى الجديد. نعرف أسماء أقدمها منذ أن وجدت نظم للكتابـة قادرة على جعلها باقية على قيد الحياة: وحدث هذا فى تزامن فى سـومر وفى مصر، قبل خمسة آلاف عام. فى هذا الوقت ذاته وفـى ذات هـذا «الهلال الخصيب» ظهرت أول صور الدولة المؤكـدة تاريخيـاً - لأن ظهور الدولة لا يرتبط فقط بظهور زراعة قادرة علـى إنتـاج فوائـض وإنما أيضاً على ظهور الكتابة، كما يشير إلى ذلك واقع أن أقدم وظـائف الكتابة كانت بيروقراطية (وضع القوائم وتسـجيل العقـود والمبـادلات، إلخ.).

ومع ذلك فإن صور الدولة الأولى تلك، لا تفيدنا قط فى حد ذاتـها عن العلاقات التى كانت تقيمها مع الجنسية (أو الجنسيات) الواقعة تحـت سيطرتها. ويرجع ذلك إلى أن، سواء فى سومر أو في وادي النيل، كانت الدولتان المذكورتان «إمبراطوريات» شاسـعة تجمـع داخـل حدودهـا جنسيات مختلفة ذات لغات وأساليب شديدة التباين - والتى تتم وحدتـها

لسياسية لا على أساس ثقافة مشتركة وإنما على أساس (أكثر تضييقا) من تقديس للعاهل المؤله، وهو الوسيط اللازم الوجود بين هذا العالم والآخر.

أول أهم تغيير، من وجهة النظر تلك، حدث بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد.

قامت «الدولة-الأمة» مع ظهور المدن الإغريقية - أى دولة تريد أن تحدد هويتها فى جنسية واحدة، واحدة فقط. الواقع أن كل مدينة من تلك المدن العتيقة لم تعتبر نفسها دولة مستقلة فقط وإنما أيضاً التعبير السياسى عن جنسية موحدة متميزة عن جاراتها، فلم يعد الأثينى يقبل أن يخلط بينه وبين الـ لاسيديمونى، ولا هذا الأخير مع الطيبى (علماً بأنهم كانوا يتحدثون جميعاً اليونانية).

علاوة على أن فى كل مدينة وفى أثينا على وجه الخصوص لم يكن السكان يفضلون عاداتهم وتقاليدهم الخاصة فقط، وإنما كانوا مقتنعين تماما بأنها «بالطبيعة» (*phusei*) أسمى من عادات وتقاليد باقى الإغريق. هكذا كانت «وطنيتهم» تنتمى إلى ما قد نسميه اليوم «الوطنية حميمة المحلية» ويجدر بنا ألا نهزأ بذلك، لأن «الوطنية حميمة المحلية» للأمة الأثينية ليست سوى أول تعبير (الأول -فى جميع الأحوال- الذى مجدته اداب غزيرة: راجع خطبة بيريكليس التى نقلها ثوسيديدس) لما سيسمى، ابتداء من نهاية القرن الثامن «وطنية».

لفظة حديثة: كلمة «وطنية» تشير إذن إلى نمط لموقف سياسي وأيديولوجي عرفه الإغريق في زمانهم ولم يتوقف عن التطور عبر القرون التالية.

على غرار الملكية الفرعونية، أخذت الإمبراطورية الرومانية تخلط دون أية عواطف، بين العديد من الجنسيات المختلفة، التي سمح لها بالاحتفاظ بخصوصياتها ما دامت تعترف بألوهية قيصر: إلا أن العديد منها وقد مسّه تأثير المسيحية، راح يرفض ذلك.

أعطت الإمبراطورية الرومانية -وقد راحت تسقط إلى أن انهارت- إلى الجنسيات غير المنصاعة إمكانية التأكيد على الاستقلال الذي حرمتها منه، كما سمحت أيضاً إلى الأقوى من بينها أن تمد سيطرتها على جنسيات أخرى. أدت هاتان العمليتان باختلاطهما معاً إلى تأجيج انطلاق الوطنيات المختلفة التي أدت منذ القرون الوسطى الأولى إلى قيام أهم «الدول-الأمم» الأوروبية.

عندئذ بدأ تقسيم المجال الذي لم يتم بدون صعوبة.

مع عصر النهضة، دخلت الدينامية الوطنية (التي حركت رجال الدين والمفكرين الإنسانيين كما تشهد على ذلك حالات لوثر وماكيافيللي، وهما المبشران على التوالي بالوحدة الألمانية وبالوحدة الإيطالية) في مرحلة التعجيل المتسارع. لم يكن من واجب كل «دولة-أمة» أن تفرض وجودها بالنظر إلى جيرانها فقط، ولكن -بالإضافة إلى ذلك- أخذت بعض الشعوب (الفرنسيون والإيطاليون على سبيل المثال) تتنازع

«ميراث» الإمبراطورية الرومانية (*translatio imperii*) وهى النزاعات التى أدت بهؤلاء وأولئك (لومار دو بالج وأنيوس دو فيتارب، على سبيل المثال) إلى أن يبتدعوا لأنفسهم شجرات للعائلات الأكثر وهماً على الإطلاق للدفاع عن قضيتهم.

فى مثل تلك الظروف لم يكن من المثير للدهشة أن تندلع -خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر- العديد من الحروب الداخلية الأوروبية - وهى حروب لم تكن لها فى معظم الأحيان أسباب أخرى سوى ترسيم أو إعادة ترسيم الحدود الوطنية. منذ ذلك الحين أصبحت الوطنية ونزعة القتال متلازمتين.

انتهى الأمر بالثورتين الفرنسية والأمريكية وبالمغامرة النابوليونية وانطلاق الحركة الرومانسية إلى تقليد تلك التيارات المختلفة بأوسمة النبالة. أضحت الأمة - سواء كانت حقيقة أو وهما (لنتذكر ديوان أوسيان لماكفرسون!) أو سواء كان الهدف هو الدفاع عن تلك التى ينتمى إليها أو التى يراد إحلال جديدة محلها - فى بداية القرن التاسع عشر، موضوع ديانة حقيقية يختلط فيها ما هو عقلانى وما هو غير عقلانى دون إمكانية إدراك الحدود التى تفصل بينهما بوضوح فى كافة الأحوال.

لم يكن فيشته (*خطاب إلى الأمة الألمانية*) (1807-1808) وشيلنج وهيجل والوجوه الكبرى للمثالية الألمانية، من تلك الزاوية، أقلهم حماسة، فقد أعد العديد من الشعراء والفلاسفة و«الآثاريون» وعلماء الآثار، بهذه الطريقة -عن وعى أو غير وعى- شعوباً بأكملها إلى الاندفاع فى مغامرات عسكرية مشكوك فيها.

البقية معروفة للكافة: فبعد أن نمت الوطنيات وتعددت على الرغم من تحذيرات نيتشه (ضمن آخرين) التنبؤية وهو آخر المفكرين الـ«كوزموبوليتيين»، انتهى بها الأمر بأن أثارت فى قرننا (العشرين) حربين عالميتين تتماثل -بالنسبة للقارة الأوروبية- مع انتحار جماعى.

لم يكن هذا هو كل شىء.

أثبتت الثورة الأمريكية التى هى أولى الثورات المناهضة للاستعمار فى التاريخ الحديث أن الوطنية قادرة جداً على أن تورد خارج أوروبا. ولم يمنع ذلك هذه الأخيرة من أن تدخل، عبر النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى عمليات توسع استعمارى جديدة فى أفريقيا و آسيا -أدت كما هو متوقع- كرد فعل إلى الانتشار الكلى للأيديولوجيات الوطنية وكذلك للمحاولات الحربية التى تلازمها.

لا توجد وطنية واحدة اليوم غير معرضة لإغراءات من هذا النوع.

لا توجد جنسية واحدة فى منأى عن وطنية تزداد خطورة منذ أن أصبحت الأسلحة النووية للدمار الشامل بعد انتهاء الحرب الباردة موضوع تبادل تجارى على مستوى الكوكب كله خرج عن أى سيطرة ممكنة.

الوطن (الأمة)، الوطنى، الوطنية

التاريخ الذى حمت فوقه لتوى يستدعى ثلاث ملحوظات على الأقل.

تخص الملحوظة الأولى السمة «الاصطناعية» لتصور الأمة.

الثانية، غموض المبدأ المعروف باسم «حق الشعوب في تقرير مصيرها».

والثالثة: المنتجات الثانوية الأيديولوجية لمشاعر الوطنيات الحديثة - بل لعلها لكل شعور بالوطنية.

الملحوظة الأولى: يتناسب تصوّر «الوطنية» بالمعنى الذى يشير إليه فان جينيب مع ما يطلق عليه الانتروبولوجيون الآن «إثنية» (عرقية) أو «ثقافة». أما أنا فأفضل كلمة «ثقافة» لأنه يبدو أن لفظة «إثنية» تتضمن معنى أن أعضاء مجموعة اجتماعية واحدة تتقاسم فيما بينها بعض السمات الجينية - وهو ليس حقيقياً على الإطلاق، وهو -في جميع الأحوال- غير قابل للإثبات قط بطريقة جادة (مهما تصور هؤلاء الذين يأملون فى العثور فى تحليلات الدم على مفتاح شفرة الصراعات الرمزية).

من وجهة النظر الانتروبولوجية إذن تعتبر الجنسيات حقائق موضوعية وتنوعها (أى تنوع ثقافاتها) أحد المعطيات التاريخية الواقعية نقطة انطلاق لا يمكن تفاديها لكل تفكير حول الإنسان بصفته حيوان «أخرج من طبيعته».

أما الأمم فهى فى المقابل ظواهر اصطناعية بحتة.

ففكرتا «الحدود الطبيعية» و«المجال الحيوى» المرتبطان بها في كثير من الأحيان، ليس لهما سوى مضمون وهمى هو شبح للواقع، أما وجود الأمم الأكثر رسوخاً ذاته، فليس له فى نظر التاريخ ما يجعله من المعطيات التى لا مفر منها.

لا توجد أمة واحدة من تلك التى يتكون منها العالم الحالى ظلت موجودة أبداً، والأكثر احتراماً منها إذا ما قيست على زمن التطور البشرى ليست عريقة جداً. أول أسرة حاكمة صينية حاولت تشكيل كيان سياسى موحد هى أسرة شانج (القرن الثامن عشر قبل الميلاد). فرنسا لم تبدأ فى أن تصبح كياناً من هذا النوع سوى مع كلوفيس (القرن الخامس الميلادى).

ذلك لا يعنى أن صورة «الدولة-الأمة» هى صورة من صور الحضارات العليا التى تثير الإعجاب الخاص أو أنها مفيدة. بل على العكس يعنى ذلك أنه كان من الممكن الاستغناء عنها بسهولة لآلاف السنين، وباختصار أنها لا تنبع من أى ضرورة (تاريخية أو جغرافية) وإنما هى نتيجة للمصادفة البحتة.

تبدو هذه المصادفة عن خطأ أكثر «بيِّنة» فى بعض الحالات عن حالات أخرى.

لنتأمل، على سبيل المثال، وضع المستعمرات الأوروبية السابقة فى أفريقيا. الأمم المستقلة التى نبعت منها حول الستينيات لا تتناسب قط (نقطة بنقطة على العموم) مع دول قديمة يكون الاستعمار قد محاها

مؤقتاً من على الخريطة - على الرغم من التسميات المضللة التى تحملها دول «بنين» و«غانا» و«مالى». التى تبتعد حدودها الحالية تماماً عن الإمبراطوريات التاريخية التى ازدهرت تحت تلك التسميات قبل قرون. القول بأن تلك الأمم الحديثة «اصطناعية» هو ببساطة الإقرار بأنها تشكلت بصورة مصطنعة على يد السلطة الاستعمارية القديمة، ولعلنا نضيف، دون الكثير من التمييز: فبعضها (نيجيريا وجمهورية الكونجو الديموقراطية) يضم تحت الإدارة ذاتها جنسيات شديدة التباين فيما بينها لدرجة أن استمرارها فى البقاء بالصورة المركزية التى شكلت بها يوم أن استقلت، هو ضرب من ضروب المقامرة.

ومع ذلك لا يوجد ما هو استثنائى فى وضع هذه الدول، كل ما فى الأمر أن وضعها أحدث من وضع الأمم الأوروبية. لأن تلك الأخيرة لها أصول تقليدية للغاية. إذ ليست بلجيكا فقط (التى تشكلت بدون أن يكون لها عناصر مسبقة بواسطة معاهدة وقعت عام 1831) هى التى لم يكن لها لترى النور قط بل إن فرنسا ذاتها لم تكن لتوجد أبداً -على سبيل المثال- لو كانت مقاطعات بورجونيا وبريطانيا والألزاس ومجموعة المناطق الأوكستيانية الكتالونية قد نجحت عند لحظة ما فى احتواء العمليات التوسعية التى قامت بها الأسر المالكة الباريسية. أى، وباختصار، ليس هناك أمة واحدة يعتبر وجودها، فى حد ذاته، أقل «تبريراً» من جارتها.

يشهد على ذلك، بين أمور أخرى، واقع أنه يوجد اليوم إجماع عام يوحى بالتعايش فوق أرض واحدة بين أمة فلسطينية وأمة إسرائيلية - علما بأنه قبل مائة وخمسين عاماً فقط لم يكن إنشاء هذه أو تلك واردا على الإطلاق.

بل يوجد ما هو أكثر من ذلك: لم تعد هناك جنسية واحدة تطالب بالاستقلال السياسى - مهما كان هذا الاستقلال «اصطناعيا»- ويبدو ذلك غير مشروع.

مثال جيد على ذلك نجده فى حالة الباسك. فقضيتهم تثير منذ بضع سنوات اهتماماً متزايداً علماً بأنهم لم يعرفوا الاستقلال قط فى أى لحظة من تاريخهم وبأنهم يتمتعون اليوم (فى إسبانيا على الأقل) بنظام للتسيير الذاتى هو الأوسع فى أوروبا، وأن تقاليدهم الثقافية - بعضها أضفيت عليها أحياناً عراقة تثير الاحترام- معظمها «من ابتكار» علماء فى الفولكلور (هم فى كثير من الأحيان قساوسة كاثوليك) فى مرحلة حديثة (فى القرن التاسع عشر، إجمالياً) وهذا ما أثبته بطريقة مقنعة أحد علماء الأجناس من الباسك جون جواريستى[4].

قد يحق للباسك من جهة أخرى أن يردوا على ذلك بالقول إن عديداً من الأمم الأوروبية أو غيرها قد فعلوا ذلك فى أزمنة مختلفة. كما أن «الخدعة» الإثنوجرافية هى أكثر الأشياء شيوعاً فى العالم.

ولن يكونوا مخطئين فى ذلك.

ألم نر (الفصل 3) فى أى إطار من المزايدة الوطنية تشكلت أسطورة «حرب الأجناس»؟ ومع ذلك لا تزال هذه الأسطورة -وقد نقلت

---

4. Jon Juaristi, *El linaje de Aitor: la invención de la tradición vasca*, Madrid Grupo Santillana de Ediciones, 1987; 2^{e} éd. (augmentée d'une préface), Madrid. Taurus, 1998

عن قصد إلى أواسط أفريقيا على يد المبشرين البلجيك من الكاثوليك الملكيين – تسمم حياة سكان رواندا وبوروندى البؤساء الذين يعتقدون أنه من واجبهم أن يعرفوا أنفسهم على أنهم إما توتسى أو هوتو- هذان «العرقان» غير الحقيقيين – علاوة عن أن كلاهما مقتنع تماماً أن الجنس الآخر هو عدوه اللدود.

فى هذا ما يكفى لكى نقدر كم أن فكرة «الأمة» قد تكون فى حد ذاتها إجرامية.

الملحوظة الثانية: إذا كانت كافة الأمم، دون استثناء، هى جميعاً من «المؤسسات» لا من «الطبيعة»، أليس من التناقض أن نؤكد أن للشعوب، أو بتعبير أدق، أن للجنسيات حقاً «طبيعيا» فى تقرير مصيرها ؟

ومع ذلك فإن هذا المبدأ معترف به اليوم من كافة المؤسسات الدولية. وهو نابع من إعلان الاستقلال الأمريكى (1776) وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر فى 26 أغسطس 1789 (الذى ينص فى مادته الثانية على أن أى «مقاومة الاستبداد» هو «حق طبيعى وغير قابل للنقض للإنسان») وأيضاً مقدمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بعد التصويت عليه فى عام 1948.

المسألة المثارة هنا تتضمن وجهين.

ما هو الحق «الطبيعى» ؟

وإلى أى مدى يمتد ؟

دون الرجوع إلى التاريخ الطويل لفكرة الحق «الطبيعى» يتعين أن نقر بأن صلاحيته تقبل بكل سهولة التأكيد أكثر من التبرير؛ وهى ليست على الرغم من ذلك من المسلمات. إذا كان الإنسان، عند النظر إليه من وجهة نظر «الطبيعة»، ليس سوى حيوان، وإذا كانت إنسانية الإنسان هى بنية من بنيات الطبيعة، سيصعب علينا فى الواقع فهم ما يعنيه تعبير «حق طبيعى».

لا شك أنه يتعين التمييز بين الأشياء. لن أعيد للنقاش لا الحق الذى لا يقبل النقض الذى لكل فرد فى الدفاع عن نفسه وعن أسرته وأمواله، ولا حقه فى رفض إطاعة أمر يناقض ضميره (راجع ما قبله، فصل 7، محاجة دووركن ضد «الوضعية» القانونية). تلك «الحقوق الإنسانية الأساسية» هى كما يقول روولز «محايدة من الناحية السياسية». إنها تخط «الحد» المطلق للسيادة الداخلية للدول[5].

أى «حق» عامةً، أو بقول آخر أى حق «فى شىء» محدد لا يمكن -إلا باستثناء واحد تقريباً- أن يعترف به صورياً إلا من مؤسسة اجتماعية أو سياسية. ولا يمكن ضمانه سوى داخل سياق يفترض مسبقاً وجود الدولة. إلا أن هذا الاعتراض (الذى لم يأت له أحد برد مقبول)

5. John Rawls. *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 75-76.

يؤدى، ضمن أشياء أخرى، إلى النتيجة التالية: لا يمكن لأى حق خـــاص أن يكون «مطلقاً» أو «لا محدوداً» بمـــا أن اســتمراره متوقــف علـــى «المصدر» الذى نطق به. كما أن هذا المصدر يمكنـــه -فى أى لحظـــة- أن ينسخه أو أن يحد من نطاق تطبيقه.

مثل هذه النتيجة كانت على العموم حـــاضرة فـى ذهـن الثـوار الفرنسيين، بما أن إعلان عام 1789 يذكر أيضاً فـى مادتـه الرابعـة أن «ممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان» لها حدود. وأن هذه الحـــدود هـى التى يتعين عليها السماح بضمان «لأعضاء المجتمع الآخريـــن بـالتمتع بهذه الحقوق ذاتها».

بتعبير اخر، حتى لو أن نص إعلان 1789 يظل مبهما عن قصـــد، لكى لا نقول غامضاً، فهناك بالفعل شبهة تناقض بين المادة 2 والمــادة 4. تقر الأولى (من وجهة النظر التى تعنينا) بحق قطــاع مــن الأمــم فــى «المقاومة»- إن هو رأى أنه يقع ضحية «ظلم» واقع عليه مــن القطــاع الآخر. القطاع الثانى -فى المقابل- يعطى للقطاع الآخر حق الاعـتراض على المقاومة المذكورة - إن هو رأى أن تلك المقاومة مناقضة للصـــالح العام (أى -فى حالة إن كان يتمتع بالأغلبية - مناقضة لصالحه هو).

إننا نعانى منذ قرنين مما خلفه هذا الغموض. فمع العلم بأنـــه مــن المرجح أنه لا يوجد أى معنى فى وصف حــق الشــعوب فــى تقريــر مصيرها بأنه حق «طبيعى»، فلا يوجد مع ذلك أحد يفكر فـــى التشـــكيك فى المبدأ المذكور، لأنه أصبح الآن جزءاً من المبادئ الجوهريـــة العليـــا

التى يوجد حولها اليوم إجماع كونى. كل شىء يحدث فى النهاية كما لو كنا بصدد امتداد لا يمكن تفاديه ليشمل الجنسيات، لحق ينادى به كل فرد لذاته وهو الحق فى: الحرية، مضمنين أيضاً داخل تلك الحرية، حرية توقيع «عقد ترابط» مع أفراد آخرين أو أن يرفض توقيع مثل هذه «المعاهدة» (وأن «ينفصل»).

ومع ذلك وفى الوقت ذاته لا يمكن للفكرة القائلة بأنه لا يجوز لأى حق «طبيعى» فى أن يكون غير محدود، أن تستخدم لتبرير الموقف القمعى الذى تتخذه معظم الدول المعاصرة. هذه الدول، إذ تتمسك بمبدأ عدم انتهاك حرمتها الخاصة لا تبدو قط مستعدة لقبول تفكيك ذاتها. إنها تفضل الحكم على التيارات التى تتمسك بهويتها والتى تواجهها بأنها «إرهابية».

مثل هذا الموقف يتسم بالخطورة. ليس فقط لأنه يكشف عن خلط قانونى، وإنما، وعلى وجه الخصوص، لأن الصراعات المادية التى تتسبب فيها لا يمكن حلها عند التطبيق إلا عن طريق علاقات القوى- أى بأكثر الطرق استبدادية على الإطلاق.

وهكذا أصبح الفلسطينيون على وشك أن يعترف لهم بدولة، فى حين أن الباسك لا يزالون محرومين من ذلك. وهكذا أيضاً يبدو أن ألبان كوسوفو قريبون من الوصول إلى هذا الهدف على حين الأكراد والشيشان أبعد ما يكونون فى تحقيق هدفهم.

ما هو السبب فى تلك المفارقات فى المعاملة الدبلوماسية لصراعات متشابهة ؟

لا يوجد رد «منطقى» على هذا التساؤل.

لا يوجد سوى رد «واقعى»: لأن الجماعة الدولية التى انتهى بها الأمر إلى الاستجابة لمطالب الفلسطينيين والتى تتعاطف مع مطالب سكان كوسوفو ليست بعد على استعداد لتقبل طموحات الباسك والأكراد والشيشان.

هذه تعتبر بطبيعة الحال أسوأ إجابة ممكنة على التساؤل - بما أن آثارها لا يمكن أن تكون سوى تشجيع الشعوب التى تشعر بأنها «مقهورة» أو «غير مفهومة» إلى المثابرة (كما فعل الفلسطينيون قبلهم) فى السير على درب العنف.

ما هو إذن المبدأ «المنظم» الذى يمكن أن يخرجنا من هذا المأزق- الذى يبدو، ومهما بدا ذلك غريباً، أن الفلسفة السياسية المعاصرة وقد وقفت صامتة بغرابة إزاء مسألة «الأمة» لم تفكر فيه ؟

لا أرى سوى مبدأ واحد: المنح الآلى لجميع الجماعات (وإلى جميع «أجزاء» الجماعات مهما كانت صغيرة أو مهما بدت غير «قابلة للحياة») التى تطالب بذلك -لحق تقرير المصير- بما أن هذا الحق ليس سوى امتداد يشمل الجنسيات لحق الترابط أو رفض الترابط، (أى حق التوقيع أو عدم التوقيع على العقد الاجتماعى) الذى تقر به كل ديموقراطية للأفراد الذين يكونونها.

إذ يبدو لى فى واقع الأمر أنه من الصعب إنكار هذين الحقين فى مجموعهما. كما أنه من الأصعب الإقرار باحدهما دون الإقرار بالآخر.

العيب فى منحهما معاً لكل «أقلية» تتقدم لطلبهما، واضح: ففى هذه الساعة التى ينتصر فيها «تعدد الثقافات»، لن يمضى وقت طويل قبل أن يجد كوكبنا نفسه، الذى تفتت أصلاً إلى جزيئات عديدة، وقد انفجر وتحول إلى حفنة من دويلات صغيرة للغاية. إلا أن الميزة ليست أقل وضوحاً: لن يبقى أمام تلك الدول الضعيفة والصغيرة حل آخر سوى أن تتعاون فيما بينها (بدلاً من الدخول فى حروب) لكى تبقى على قيد الحياة. لن يكون هذا فى حد ذاته محصلة سيئة.

الملحوظة الثالثة: أدت الوطنية في قرننا (العشرين) أكثر من أى حقبة تاريخية أخرى إلى تجاوزات مأساوية.

تخطر ببالي بطبيعة الحال تلك الحركات السياسية التى ضمنت برنامجها صراحة أهدافا إجرامية (تدمير شعب آخر) وهى أهداف «تبررها» معتقدات مضللة - وعلى سبيل المثال النظرية التى ترى أنه لكى ينتمى المرء إلى جنسية ما، أو لكى يكون له الحق فى الحياة وسطها، يتعين عليه أن يمتلك (بالميلاد) السمات «الإثنية» (أى: البيولوجية) التى تتوهم تلك الجنسية أنها تمتلكها. إنها نظرية «طبيعتية» استخدمت - فى صور متباينة - كعذر أيديولوجى للثلاث إبادات لجنس بشرى فى ذلك القرن - دون أن نذكر الهدف الذى يسعى إليه البعض (الصرب) فى ارتكاب غيرها (فى البوسنة، أمس الأول، فى الكوسوفو، أمس، وفى الجبل الأسود، غدا).

إذا كانت تلك الأعمال قد تم التنديد بها (بصورة ضعيفة للغاية) من المجتمع الدولى، وإذا كانت «الجرائم ضد البشرية» قد قوبلت - منذ محاكمات نورمبرج (1945) بقمع جنائى، فإن الأيديولوجيا التى تجعل، اليوم مثل الأمس، مثل تلك الجرائم ممكنة الحدوث لم تقابل هى بعد بالإدانة المتشددة الضرورية.

لاشك أن المظاهرات العامة العنصرية والمناهضة للسامية تقابل فى بعض الحالات وفى بعض الأحيان بمعاقبة القانون لها، إلا أن الخطاب «الطبيعى» أو «التعضيي*» أو «البيولوجى» الذى تضرب مناهضة السامية والعنصرية بجذورها فيه يظل قانونيا. مهما قدم علماء الأحياء الإثباتات المدعمة بالبراهين على الخطأ المطلق للفكرة القائلة بأن جنسية ما يمكن تعريفها بسمات جينية محددة فإن الفكرة المذكورة تستمر مع ذلك فى أن تحوم وسط جزء من الرأى العام -مما يسمح لها- على فترات منتظمة - بأن تعود إلى الظهور على يد علماء مزورين أو رجال سياسة متلهفين للدعاية عن أنفسهم.

إلا أن تلك الفكرة يصعب فيما يبدو فصلها عن الوطنية ذاتها. فالواقع أن أى شعور بالوطنية يقوم كما رأينا على الرغبة فى إيصال الجنسية من حالة «الواقع» إلى حالة «القيمة». ولكن إذا كانت الجنسية بصفتها «واقعاً» لا تفترض بالضرورة كره الأجنبى (وقد تقبل إمكانية اختلاط الأجناس) إلا أن الموقف ينقلب إلى عكسه عندما تصبح الجنسية

* من organicisme مذهب التعضيّ (أى أن الحياة نتيجة لتكوين العضوى) المترجم.

«قيمة» أو «معيارا»: فباسم المعيار يتم إقصاء الأجنبى فــى كثــير مــن الأحيان، كما يحرم التهجين.

فى هذه اللحظة بالذات تعود الحجج البيولوجية الباطلة إلى الظــهور: وليس هذا بالصدفة وإنما لأن اللجوء إليها مفر فى سبيل تبرير الأســـاس «الموضوعى» للمعيار، إلـــى حجـــج مـــأخوذة عـــن مرجعيـــة الواقـــع «البيولوجى» للإنسان، أى إلى «طبيعته» (مـــهما كـــان معنـــى ذلـــك: أسطورة «الجنس» الآرى أو «الجنس» الصربى).

الانحراف العنصرى لبعض التيارات الوطنية الحديثة لا يمكـــن أن تكون إذن مجرد «حوادث مؤسفة». ضرورة حدوث مثل ذلك الانحـــراف مدون فى أى نوع من أنواع الوطنية. أى عالم لغوى يعـــرف أن كلمتـــى «طبيعة» «nature» و«أمة» «nation» بالفرنسية لهما جـــذر ســـيمنتى* واحد - هو جذر الفعل: naître (يولد). والمؤرخ من جانبه يســـتطيع أن يرقب ذلك الانحراف فى أقدم الصور المعروفة للوطنية الأوروبية وهـــى التى بزغت فى المدن الإغريقية القديمة.

فلم يكن الأثينيون (الذين نقدم لهم بســـهولة هديـــة الإقـــرار بأنـــهم اخترعوا الديموقراطية) يتشككون فى «الميتويكـــوس»** والنســـاء فقـــط

---

* من السيمانتية – علم المعانى (راجع قاموس مفردات الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي وآخــرين، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1964. (المترجم).

** تعبير كان يطلقه الإغريق على الأجانب المقيمين فى مدنهم من غير العبيد وكان لهم وضع خاص بهم. وهذا التعبير تلون بمعنى تحقيرى فى اللغة الفرنسية الحديثة ويستخدمه المؤلف هنا بمعناه الإغريقى كما أشار بذلك فى متن الكتاب ص 196 (المترجم).

ويخضعون دون تردد الأجانب للعبودية ويعتبرون أن «البرابرة» من الحيوانات، وإنما كانوا لا يخفون كذلك احتقارهم (ولكن بصورة أقل عنفاً) لبقية الإغريق. وفى جميع الأحوال كان رجوعهم إلى «الطبيعة» (*phusis*) هو الذى يؤسس عليه اقتناعهم بأن مجموعتهم الاجتماعية قد أنتجت «جنساً» من الرجال الأكثر إثارة للإعجاب - الوحيد الذى يمكن أن يقال عنه أنه يبلور، فى أسمى درجة من درجات الكمال، جوهر «الرجل».

أعلم تماما أن الشعوب الحديثة هى التى تولت بعد ذلك بعدة قرون مهمة دفع تلك «العنصرية» (أو هذه «العنصرية الأصلية») النظرية حتى نتائجها العملية الأكثر راديكالية.

لكن، كما حاولت إثباته فى مكان اخر[6]، يتعين أن نبحث عن المبادئ الأساسية التى استخدمت فيما بعد لتبرير تلك النتائج، فى وطنية المدن الإغريقية وفيما زينت به من رداء عقلانى كاذب. يتعين البحث فى هذه «البدعة» (بالمعنى الإنجليزى لكلمة *forgery* تزييف) التى هى الوطنية، عن الأصول الأولى لذلك «الاختراع» الآخر الذى هو العنصرية.

أمة، (وطن)، وطنى، وطنية: الضرر الذى تسببت فيه هذه الكلمات يصعب قياسه.

---

6. Christian Delacampagne. *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983, en particulier les chapitres 9, 13, 14 et 15.

هل يوجد علاج لهذا المرض ؟

هل يوجد لهذا التجدد الذى لا نهاية له للأيديولوجيات الوطنية التى نراها تتوالى أمامنا فى كل أنحاء العالم منذ انتهاء الحرب الباردة، وسائل سياسية مناهضة له ؟

لاشك فى هذا. إلا أن المبادرة هنا قد لا تأتى من الشعوب، إذ يتعين فى هذه الحالة أن تصدر عن الدولة ذاتها.

يتعين على الدول-الأمم التى يتشكل منها العالم المعاصر أن تدرك أنه من مصلحتها أن تعمل من أجل السلام. أى أن تعمل هى نفسها على «تخطى» الدولة-الأمة.

لقد بدؤوا بالفعل عمل ذلك وقد حدث جزئياً بتحرك منهم، مضطرين لذلك ومجبرين - مفتتحين برضائهم أو بدونه، ما سيكون دون شك أهم مشروع فى القرن القادم (الواحد والعشرين) أو الألفية القادمة.

\- 9 -

ما بعد الدولة – الأمة

هل سيحدث «تخطى» الدولة–الأمة ؟

قد يبدو التعبير -منظومة هذا- ضربا من «التمنيات الخيالية».

مع ذلك يكفى أن نتأمل عالمنا الذى نعيش فيه لندرك أن الهوة التى كانت تفصل بين هذه «الأمنية» والواقع اخذة باستمرار فى الانكماش.

عقيدة السيادة «المطلقة» للدولة–الأمة تتراجع بالفعل فى كافة الأنحاء.

فمن جهة، يعاد النظر فيها عن طريق ظواهر موضوعية ولا سيطرة عليها مثل «عولمة» الاقتصاد والتجارة والأسواق المالية وتزايد موجات الهجرة بين القارات الخمس، والتنمية التى لم يسبق لها مثيل فى وسائل الاتصال السمعية والبصرية (التليفزيون بالأقمار الصناعية) أو المعلوماتية («طرق المعلومات السريعة») - ولا ننسى أيضاً الأعمال

متزايدة الجسارة لـ «المافيات» الدولية المتخصصة في المخدرات والدعارة وتجارة الأسلحة والإرهاب ومختلف أنواع الجريمة.

لحسن الحظ أن عقيدة الدولة-الأمة يعاد النظر فيها أيضاً بطريقة بناءة أفضل بواسطة جهود واعية لبعض الدول، وهى جهود تتم بهدف إقامة «نظام دولى جديد» قانونى وسياسى قادر -ضمن أمور أخرى- على الحد من الدمار الذى تتسبب فيه الحروب.

ما تغير فى تاريخنا المعاصر

يظهر تاريخ العقود الخمسة الأخيرة أن من وجهة النظر تلك كان للحرب العالمية الثانية أثر إيجابى واحد على الأقل، وهو: حمل الديموقراطيات على أن تعى ضرورة إقامة بنى فوق-وطنية لغايات وقائية لمنع العودة إلى البربرية.

أول ما سيفكر فيه الجميع هنا هو منظمة الأمم المتحدة التى تأسست عام 1945 وفى دورها كـ«وسيط» دبلوماسى وفى مجهوداتها التى تستحق الثناء فى معاقبة جرائم الحرب على المستوى الدولى وكذلك الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة البشرية (معاهدة 1948) وأيضاً بعض قراراتها «التاريخية» مثل القرار 688 لشهر أبريل 1991، الذى أقرت الأمم المتحدة لنفسها بحق التدخل «فى حالة حدوث تهديد للأمن الدولى» (وهو للخطوط العامة الأولى «لحق التدخل»).

يتعين ألا ننسى، فى مجال أفكار مجاورة لتلك، ذكر الاتحاد الأوروبى الذى يعتبر دون شك أكثر الكيانات الفوق -وطنية كقاعدة- الوحيد على العموم الذى ضمن حتى الآن سلاماً كاملاً بين أعضائه. لم تبدأ إدارته الصعبة حقيقةً - وهى التى كانت تبدو بالكاد ممكنة التصور أثناء مؤتمر لاهاى الأوروبى (1948)، سوى مع توقيع معاهدة روما (1957). وهو لا يزال بعيداً عن الاكتمال. أما أوروبا السياسية فسينتهى بها الحال، فى أحد الأيام، إلى السير وراء أوروبا الاقتصادية. ويتعين علينا أن نبتهج لذلك - حتى لو كان من المؤسف أن الإرادة السياسية الكاملة لم تكن منذ البداية أكبر من هذا وأن التطور اليوم لا يزال على هذه الدرجة من البطء بسبب - ولو جزئياً - عدم فهم بعض الآراء العامة (فى فرنسا على وجه الخصوص)[1].

أما التاريخ الأكثر حداثة، أى تاريخ العقد الأخير، فهو يكشف عن التقاء ثلاثة توجهات مثيرة للإعجاب.

التوجه الأول هو: مولد أول مشاورات دولية فى المجالات الجوهرية مثل مكافحة دعارة الأطفال وتجارة المخدرات وحماية البيئة والتخلص من بعض أنواع الأسلحة (الأسلحة الكيميائية والبكتريولوجية والألغام «المضادة للأفراد» إلخ.).

---

1. عن المعنى التقنى والسياسى للبناء الأوروبى، راجع:
Maurice Faure et Christian Delacampagne, *D'une République a l'autre. Entretiens sur l'histoire et sur la politique*, Paris, Plon, 1999, chap. 2 et 3.

التوجه الثاني: بداية الاعتراف -وإن كان يجرى على استحياء إلا أنه مشجع- بما سيطلق عليه في يوم من الأيام (نأمل ذلك) اسم «*واجب التدخل*» أي واجب المجموعة الدولية في التدخل -وفي الوقت ذاته- *سياسياً وعسكرياً* (وليس فقط على المستوى «الإنساني» المحض الذي ثبت أنه غير مجد ويعيبه أيضاً أسلوب النفاق) في الشئون «الداخلية» للدولة التي قد تعتدى على (جزء من) سكانها ذاتهم أو التي قد تصبح، لسبب أو لآخر- قادرة على ضمان أمن سكانها.

إشكالية «التدخل» تلك، مثلها مثل إدانة الـ *rogue States* («دول الشر») من جانب دبلوماسية واشنطن، لا تفعل في واقع الأمر -لنسجل ذلك بالمرة- سوى أنها تعيد إلى الساحة نظرية قديمة للغاية في الفلسفة السياسية، إذ نجدها عند توماس الإكويني وبعض المفكرين في القرون الوسطى وهو موضوع «الحرب العادلة» -وهي التي خصص لها مايكل فالزر في عام 1977، كتابا عظيم الأهمية: «*حروب عادلة وغير عادلة*»، استلهمه من مقاومة الشعب الفيتنامي للعدوان الأمريكي[2].

وأخيراً التوجه الثالث: استيقاظ اهتمام «قمعي» كامل ضد «مجرمي الدولة»، وهو الاهتمام الذي لم يثر سوى مرة واحدة قبل الآن عندما أقيمت محاكمة نورمبرج (1945).

---

2. يعتبر غزو فيتنام لكامبوديا الذي استهدف الإطاحة بنظام الخمير الحمر، وغزو تنزانيا لأوغندا للإطاحة بالديكتاتورية الدموية لعيدي أمين يبدوان لي مثلين جيدين للحرب «العادلة». وهما المثالان اللذان ذكرهما لي والزر في حوار أجريته معه مؤخرا لصحيفة *لوموند* بتاريخ 10 مايو 1999.

من المؤكد أن فكرتى «الجريمة ضد الإنسانية» و«الإبادة البشــرية» لا تزالان غير واضحتين للجميع. ولذا يتعين على القانون أن يتم بعمـــل موسع فى هذا المجال من أجل إعادة صياغة ستأخذ بعض الوقت. هـــذا دون أن نتحدث عن واقع أنه عندما تكتمل النظريـــة ســيبقى علينـــا أن نحررها إلى الممارسة الواقعية.

على الرغم من هذه العوائق البيّنة فلقد شاهدنا مـــع ذلـك الرغبـــة الدولية فى معاقبة جرائم الصرب فى البوسنة تفــرض نفســها، وكذلــك معاقبة المسئولين عن الإبادة البشرية للتوتسى فى رواندا - بـــل رأينـــا كذلك عودة إلى الجرائم الأقدم للخمير الحمر فى كمبوديا ولبينوشيه فـــى شيلى.

لا شك أننا فى أغلب الأحوال بصدد نيات طيبة يخشى ألا تؤدى قط إلى نتائج ملموسة. ومع ذلك فإن العملية الدبلوماسية المؤدية إلى تأســيس المحكمة الجنائية الدولية ذات النية الكونية فى ملاحقة الجرائم التى مـــن ذلك النوع قد عادت إلى الوجود والحركة مرة أخرى.

العملية المذكورة كانت قد انطلقت فى نوفمبر 1947 عندما أسســت الأمم المتحدة لجنةً للقانون الدولى مكلفة بدراسة مثـــل هـــذا المشـــروع ولكنها تجمدت فوراً بعد ذلك بسبب الحرب الباردة.

ولما وضعت الحرب أوزارها عادت العملية من جديد إلى ســيرتها الأولى فى يوليو 1998 فى مؤتمر روما، وحتى لو كانت الاتفاقية المبدئية التى انتهى إليها المؤتمر لم توقع سوى من مائة وعشرين بلداً (ليس مـــن

بينها الولايات المتحدة ولا الصين) فإن هذه الاتفاقية تمثل دون جدال خطوة فى الطريق الصحيح.

لم تعد الدولة الأمة إذن منذ نصف قرن على الأقل على «سيادتها» التى كانت تعتقد أنها تتمتع بها فى زمن هوبز. هنا وهناك وطبقاً للظروف الفوضوية وعلى الرغم من العديد من المعارضات بدأ «سلطانها المطلق» يهاجم على طول الخط - على أرض الواقع وقانونا.

سبق أن أكدت على أن الفلسفة هى أبعد من أن تكون قد قامت بكل ما فى استطاعتها لكى توجه وترافق وتدعم مثل هذا التطور- الذى يتفق العديد من الفلاسفة المعاصرين في البلاد الديموقراطية على الإقرار بسمته المفيدة. تبدو مسألة «الأمة» موضوعاً من المواضيع التى تبغض الفلسفة الخوض فيها. وهى تبدو كما لو أنها تعتبرها نوعاً من «السهوة السوداء».

قد يكون من المفيد إذن، لكى ننتزع الفلاسفة من صمتهم المطبق أن نذكر أن الدولة - الأمة ليست بالمعنى الصحيح جديدة كما تبدو.

سبق أن أشرت بصورة عابرة إلى موقف نيتشه عن هذا الموضوع.

حتى لو كان الفكر السياسى لصاحب زاراتوسترا غير صاف دائماً فإن هناك شيئاً أكيداً: فعندما يشجب نيتشه بقوة «الروح الألمانية» (التى تمثل موسيقى وعلى وجه الخصوص أيديولوجية فاجنر الفلسفية- الجمالية فى نظره تجسيدها الأكثر إثارة للمقت) فهو يعنى بدون أى شبهة

خطأ، خليط الروح الحربية والوطنية والعنصرية ومناهضة السامية التي ميزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، إمبريالية الرايخ.

من المرجح أنه لم يكن هناك أي حل بديل حاضراً في ذهن نيتشه.

إلا أن طريقته في استخدام تعبير «بولندي» (أو أحياناً: «أوروبي») عوضاً عن كلمة ألماني، وطريقة اختياره لبيزيه مقابل فاجنر، والطاقة التي بذلها لكي يعيش في سويسرا وفي فرنسا وإيطاليا، مفضلاً إياها عن وطنه، تثبت تماماً أنه كان يصبو إلى أن يصبح من مواطني جماعة سياسية تكون مبنية على بعض الاختيارات «الثقافية» أكثر من كونها قائمة على تصورات اختزالية لـ«شعب» أو «أمة».

قد نذهب إلى أبعد من ذلك. دون الرجوع إلى «كوزموبوليتية» الرواقيين القدماء الذين يدخلون في سياق تاريخي مختلف تماماً عنا يبدو لي من المناسب أن نفعل مثلما فعل مؤخراً جاك ديريدا ويورجن هابرماس[3]. فنعيد قراءة فيلسوف لم نتعود التفكير فيه عندما نفكر في نقد الوطنية وهو: إيمانويل كانط.

---

3. كتب ديريدا التي تبادر إلى ذهني مذكوره - فيما بعد (الهامش رقم 18). وبين النصوص الحديثة لهابرماس عن آخر فلسفة لكانط أذكر هنا الفصول من 2 إلى 6 في

L'Intégration républicaine (1996), trad. fr., Paris. Fayard, 1998

ومقالة

«Du droit des peuples au droit des citoyens du monde?», publié dans *Die Zeit* le 29 avril 1999, et traduit en frannçais dans *Le Monde des Débats* de juin 1999 (n° 4, p. 8-9).

وهو مقال يزيد مع بعض التحفظ التدخل العسكري لحلف الأطلسي في يوغوسلافيا السابقة.

وعلى وجه التحديد كانط «الأخير» الذى شعر بعد كتابة كتبه الثلاثة فى «النقد» بضرورة «اختتام عمله بإعطائه كنوع من «التتويج» فلسفة «سياسية»، وهى فلسفة كان تحقيقها سيختلط - بطريقة مقاربة على قضية التاريخ، الفعلى ذاتها.

عقد اجتماعى على المستوى الكوكبى

هذه الفلسفة السياسية التى ظهرت متأخرة -والمعروضة فى عدة كتيبات- *فكرة تاريخ كونى من وجهة نظر كوزموبوليتيك* (1784) وعلى وجه الخصوص: *نحو سلام دائم* (1795) موجودة أيضاً فى شكل ملخص فى الأربعين صفحة الأخيرة من *مذهب القانون*[1] أى فى الجزء الثانى من ذلك العمل المسمى «القانون العام».

هذه الصفحات الأربعون، المكتوبة بأسلوب ركيك ولغة غير قويمة فى بعض الأحيان، وهى صعبة الإدراك، يجرى إهمالها فى كثير من الأحيان - وخاصة أن الكتاب الذى يتضمنها لا يتمتع بسمعة جيدة وقد انتقده هيجل فى *مبادئ فلسفة القانون* كما انتقده معظم رجال القانون المحترفين.

---

[1]- نشر للمرة الأولى فى الأيام الأخيرة من عام 1796 أو فى أوائل 1797. وأصبح *مذهب القانون* اعتبارا من 1797 الجزء الأول من *ميتافيزيقا السلوكيات التقليدية* والذى يحمل الجزء الثانى عنوان *مذهب الفضيلة*: إلا أن مقدمته العامة كانت قد ظهرت قبل ذلك بكثير فى 1785 بعنوان *أسس ميتافيزيقا السلوكيات التقليدية*.

علامة على أن يوتوبيا «السلام الدائم» التى استعارها كانط من «المسيحى» برناردان دو سان بيير (الذى ألف فى عام 1713 *مشروعا للسلام الدائم*، والذى استهزأ به لايبنتز على الفور). ظلت تبدو للأعين عبر قرنين من الزمان كأنها حلم أجوف. وهو حلم لم يعمل فشل عصبة الأمم فيما بين الحربين العالميتين والأداء المحدود لمنظمة الأمم المتحدة منذ عام 1945، على الإضافة إلى مصداقيته.

على الرغم من هذا السياق غير المواتى تستحق فلسفة كانط السياسية فى رأيى أن نهتم بها.

يؤيد كانط نظرية القانون الطبيعى والذى كان عليه أن يقوم بتدريسه لأكثر من اثنتى عشرة مرة فى إطار محاضراته بجامعة كونيجسبرج كما كان من مؤيدى الفكرة القائلة بأنه من المناسب «إخضاع» العلاقات بين الأمم لـ«القيم الأخلاقية» وخاصة فى حالة الحرب. وهو يدخل إذن فى زمرة جروسيوس وبوفاندورف - وهو يعمل فى الوقت ذاته على انتزاع تصوراتهما من التجريبية التى يتميز بها العمل القانونى، لكى يضفى عليها تبريراً حقيقياً عقلياً *قبلياً*.

في إيجاز، كانط مفكر من مفكرى العقد الاجتماعى. إلا أن تشابهه مع روسو يتوقف عند هذا الحد (وروسو من جانبه كان يرفض بشدة «ملكية» جروسيوس).

الواقع أنه على عكس ما يشاع أحياناً (على ضوء متسرع لواقع أن روسو كان من «رواد» الثورة الفرنسية وكانط كان من المعجبين بها) توجد نقطتان جوهريتان تفصلان كانط عن روسو.

على خلاف روسو لا يعتقد كانط أن الإنسان طيب بطبيعته.

كما أنه لا يؤمن بأنه يتعين على «الشعب» و«الوالى» أن يختلطا فى الوضع السياسى.

مثل معظم المفكرين السياسيين الكبار منذ ثوسيديدس (وروسو يعتبر، من وجهة النظر تلك، استثناءً) ينطلق كانط من الفكرة القائلة بأن الإنسان «بطبيعته» سيئ. أو أنه على العموم، قادر على الشر.

وهو يستنتج أيضاً (مثل هيوم) أن الصورة الأولى للجماعة السياسية وللدولة بالتالى لم يكن لها أن تنشأ تاريخيا إلا من العنف، لا من عقد تم قبوله بحرية.

كما أنه يستنتج أيضاً أنه يتعين على الدولة اليوم -كما كان الحال بالأمس- أن تتخذ -بالنسبة لرعاياها- موقفا «مسيطراً» موقف «تحكم». إذ يقول كانط «الإنسان *حيوان يحتاج*، ما أن عاش وسط أفراد آخرين من نوعه - *لسيد*[5]». «سيد» ليربيه بالطبع (يقف على تكوينه وتعليمه) ولكنه أيضاً «سيد» لمعاقبته كلما أساء استخدام حريته ليعمل الشر.

---

5. «Idée d'un histoire universelle au point de vue cosmopolitique». Dans Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1990, p. 77 التأكيد على التعبير من كانط

ولكن إذا كانت الدول الأولى «قمعية» فى الأساس، وذلك لأجل خير الإنسان، فإن الوضع قد تطور عبر التاريخ. وقد تم هذا التطور في مجمله فى اتجاه التقدم - أى نحو الحرية. ليس من الضرورى أن نفترض أن الإنسان أراد (عن وعى منه) هذا التقدم. بل إنه من السذاجة اعتقاد ذلك. تكفى مراقبة تلك الخاصية الجوهرية للجنس البشرى التى يسميها كانط «تأنسة الأنيس»[6].

ماذا يعنى ذلك؟ يلاحظ كانط أن الإنسان يشغله باستمرار دافع مزدوج، فهو يميل من جهة إلى رغبة إدارة كل شىء بطريقته مما يدفعه إلى الاصطدام بنظرائه، وهو لا يستطيع من جهة أخرى أن يستغنى عن صحبتهم. هذا «المزاج الذى لا يقبل التوفيق إلا قليلاً»[7] الذى هو نوع من «مخادعات العقل» قبل الكلمة، الذى يؤدى به إلى قبول «وضع مجتمعى» (يراوده سرًا أمل الاستفادة منه حتى يتخطى مقاومات الأخرين) وهو وضع مجتمعى يشجع بدوره تنمية الثقافة. وفى النهاية التحسين «الموضوعى» للنظام السياسى.

المرحلة الأولى على طريق هذا التقدم تنشأ من اللحظة التى تحل فيها دولة القانون النابعة من «عقد اجتماعى» أصيل محل الدولة الأولى القائمة على العنف أو، كما يقول كانط، على «اتفاق انتزع *بطريقة مرضية*»[8].

---

6. *Ibid.*, p. 74.
7. *Ibid.*, p. 75

8. التأكيد على التعبير من كانط.

ما هي الصورة التي يمكن أن تتخذها مثل هذه الدولة؛ حتى نـــدرك الفكرة التي كونها الفيلسوف الألماني يتعين أن نتذكر تمييزه بين «صـــورة السيطرة» (*forma imperii*) المرتبطة بعدد الأشخاص الذين يمسكون فـــي أيديهم داخل مجتمع معين بسلطة الدولة، و«صـــــورة الحكـــم» (*forma regiminis*) أي الطريقة -مهما كانت هذه الطريقة- التي يمـــارس بـــها المسيطر (أو المسيطرون) هذه السلطة.

توجد ثـــلاث «صـــور للســـيطرة» - الملكيـــة أو «أوتوقراطيـــة» والأرستوقراطية والديموقراطية و«صورتـــان للحكـــم» - «جمهوريـــة» و«استبدادية».

«صورة الحكم» الجمهورية هي التي تقوم على مبدأ الفصـــل بيـــن السلطتين التنفيذية والتشريعية، أما الاستبدادية فـــهي التـــي تنتـــهك هـــذا المبدأ[9].

نسجل في هذا الشأن شـــيئين: أولاً، أن الديموقراطيـــة (والتعبـــير، داخل السياق، يشير إلى الديموقراطية «المباشرة» عند الإغريـــق) هـــي بالضرورة عند كانط، «استبدادية» بما أن جمعية المواطنين عندهم تعتـــبر في الوقت ذاته وكيلة عن التشريعي والتنفيذي. ثم إن «أفضـــل» النظـــم

9 راجع على سبيل المثال:
Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1991, p. 86-87; et *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971, § 51-52.

وهو الذى يضمن دولة القانون، يظل بالنسبة له «الملكيــــة الجمهوريــــة» ومن هذا يتضح جلياً حدود التزامه «الثورى».

هل الدولة -الأمة، وقد أصبحت دولة القانون، هى هدف فــى حــد ذاته؟

كلا بأى حال من الأحوال، إذ ما دام العالم يظل منقســـماً فـــى دول منفصلة، سواء كانت دول «قانون» أم لا، ستظل تلك الدول فيما بينها فـى «حالة الطبيعة»، تماماً كما كان حال البشر قبل ابتداع الدولة.

إلا أن الدول فى «حالة الطبيعة» لا تتوقف مثلما كان حال البشـــر، عن الحرب فيما بينها - والحرب هى بتعريفها ذاته أسوأ الشرور. ويكفى على العموم، حسبما يؤكد كانط، أن نسأل «الفكر العملى أخلاقياً» حتـــى نسمع «اعتراضه الذى لا يقاوم»: «يتحتم عدم قيام أى حرب»[10].

من هنا نشأت، بالنسبة للدولة القائمة حالياً، ضرورة العبـــور إلـــى مرحلة ثانية، أى إقامة علاقات سلمية فيما بينها -أى علاقات قانونيــــة- تستهدف إحلالها محل علاقات القوة البحتة.

ما هى «المعجزة» التى يمكن أن توصلها إلى ذلك ؟

هنا أيضاً يحدث ذلك بفضل عمل من أعمال العناية المتمثلـــة فـــى «حيلة من حيل الفكر» التى يسميها كانط «الفكر التجارى[11]». فلما كـــان

---

10. Emmanuel Kant, *Doctrine du droit, op. cit.*, p 237
11. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle, op. cit.*, p 107

حب الربح هو على ما هو عليه، فسينتهى الأمر بدول تهتم بمصالحها الخاصة بأن تعى أن السلام وحده، وليست الحرب، هى المواتية لتنمية التبادلات التجارية لصالح الأطراف فيما بينها.

يبقى أن نعرّف مضمون هذا العقد الاجتماعى الجديد -على المستوى الكوكبى- الذى ستوقعه الدول فيما بينها فى يوم من الأيام. لأن الجزء الثانى من كتاب *نحو سلام دائم* يسعى لصياغته فى صياغة متماسكة فهو يعتبر أكثر النصوص توضيحاً للأمر. لاشك أنه نص غير كامل بما أنه لا يناقش واقعة أن الموقعين على العقد ستكون الدول القائمة الآن -كما لو أن الحدود «التاريخية» تتمتع بقيمة أخلاقية وكما لو أنه ليس فى مقدور أحد تصور وحدة سياسية أساسية أخرى غير «الأمة»[12]. إلا أنه يظل نصًا ريادياً على الرغم من كل شيء بما أنه يضع الخطوط الأولية «لمسودة» أولى المواد الثلاث التى يجب -فى رأى كانط- أن تشكل لب العقد.

أول مادة من هذه المواد الثلاث تنص على أنه لكى يكون مثل هذا العقد ممكناً يتعين أن يكون التشكيل الداخلى لجميع الموقعين عليه قد تحول مسبقاً إلى «جمهورية» بالمعنى الذى سبق تحديده.

---

12. راجع من أجل نقاش حول هذه الصعوبة الداخلية لفكرة «العقد الاجتماعي» دائماً: ما أن يؤخذ عى أنه يشمل المستوى الدولى كله – وهى الصعوبة التى لا يجد رولز لها حلاً محدداً؛ راجع التعليق المثير للإعجاب لستاسى هوفمان والذى تضمنه كتاب:
John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 97-129.

المادة الثانية تحدد الصورة التى ستتخذها جماعة الدول. وبما أن فرض وجود «دولة عالمية» واحدة يعتبر غير واقعى سوى بالقدر اليسير بالإضافة إلى كونه غير مرغوب فيه كثيراً (كيف تحكم مثل هذه الدولة؟) الشكل الأفضل، فى رأى كانط، هو «الحلف»، أو «المؤتمر» أو «اتحاد فيدرالى» لدول حرة تحتفظ كل منها بحق الانسحاب فى أى وقت.

يترتب على ذلك (كما يوضح ذلك من جانبه الفصل 61 من كتاب *عقيدة الحق*) أن فكرة «السلام الدائم» هى «فكرة تنظيمية» - باختصار هى «فكرة غير قابلة للتطبيق».

لكن إذا لم يكن من الممكن أن نأمل فى اختفاء الدول ولا النزاعات التى تقوم بين الدول فمن الممكن تماماً على الجانب الآخر أن نجعل الدول تصفى النزاعات عن طرق التحكم القانونى وليس عن طريق الحروب: سيعتبر ذلك تقدماً حاسماً.

المادة الثالثة، فى النهاية وهى الأكثر «إبداعاً» تدعونا إلى النزول إلى شاطئ «قارة» لم تستكشف إلا نادراً فى القانون.

هى قارة نشعر بالفعل أن كانط يعتقد أنه - مع مواطنه فيشته[13] وفى نفس الوقت- أحد الرواد الذين يجوبون أرجاءها لأول مرة.

---

13 أذكر هنا أن *أسس الحق الطبيعى طبقاً لمبادئ عقيدة العلوم* (بيشته ظهرت فى جزئين (مارس 1796 وسبتمبر 1797) مترامنة مع كتاب كانط *عقيدة الحق*. عمل مقارنة بين العملين سيكون على درجة عالية جداً من إثارة الاهتمام. فيشته (على الرغم من مواقفه الرجعية الصارمة) ليس أقل جسارة من كانط: فهو يرى المستقبل السياسى لكوكبنا فى صورة «كونفيدرالية» من الأمم، ويحدد بدقة وقوة الشروط التى يتعين الإقرار بها لـ«حق المواطن العالمى العادى» بشكل واضح وعلى وجه الخصوص من لا حسبة لهم وللاجئين السياسيين (المرجع المذكور، الملحق الثانى، الفصل 22).

نحو حق كوزموبوليتيكى

الواقع أن هذا البند الثالث لم يعد يخص مسألة علاقات المواطنين فيما بينهم داخل دولة بعينها (مجال «الحق السياسى») ولا مسألة علاقات الدول فيما بينها (مجال «حق الناس» - *jus gentium* - أو القانون الدولى).

إنه يخص مسألة العلاقات بين كل دولة ومواطنى الدول الأخرى -مجال يطلق عليه كانط تعبيراً ذا أصل رواقى- «حق كونى سياسى (كوزموبوليتيكى)» (بالألمانية *Weltbürgerrecht* حرفياً: «حق مواطن عالمى عادى»).

ما الذى تقوله هذه المادة الثالثة ؟

بما أن الأرض كروية، فهى ذات مساحة محدودة.

إن البشر مجتمعين هم ملاك هذه المساحة المتواضعة.

وعليهم إذن أن يتعلموا أن يقيموا فيما بينهم، مهما كانت قطعة الأرض الموجودين عليها، علاقات «تجارة» سلمية - وتؤخذ كلمة «تجارة» هذه المرة بمعناها القديم أى «عِشْرة متبادلة» بل و«أليفة» وليس حصرًا بمعناها الاقتصادى.

توجد حالتان محسوستان توضحان كلام كانط.

الأولى هى الوضع «الاستعمارى».

عندما يدخل ممثلو أحد الشعوب دون وعى منهم - بالضرورة- أراضىَ يعيش عليها شعب آخر يتعين عليهم الامتناع عن أى أعمال عنف إزاء ذلك الشعب، وإن هم أرادوا الإقامة فى هذا البلد الجديد يتعين عليهم التفاوض على شروط تلك الإقامة طبقاً لعقد محدد مع السكان الأول.

نرى أن كانط (وهو الذى أذنب فى نصوص أخرى بأن صرح تصريحات عنصرية مفضوحة إزاء شعوب غير أوروبية) قد وقف هنا فى صدارة الكفاح المناهض للاستعمار.

كما أن موقفه فيما يخص الحالة الأخرى التى قد يطلب فيها «بعض المهاجرين» الإقامة على أرض دولة ليست فى الأصل أرضهم، ليس أقل صلابة من موقفه من الأولى.

يقول إن مثل هؤلاء «المهجرين» يتمتعون بـ«حق الضيافة» - أى يتمتعون لدى وصولهم على أرض تابعة لدولة أخرى، بحق «عدم معاملتهم على أنهم أعداء». ويبين كانط أن «حق الزيارة» هذا يجب أن يعترف به «لكافة الرجال [..] طبقاً لحق الامتلاك المشترك لمساحة الأرض التى لا يستطيعون -بسبب كونها كروية- أن يتفرقوا إلى ما لا نهاية وإنما يتعين عليهم فى النهاية أن يتحملوا وجودهم الواحد بجانب الآخر»، دون أن يتمكن أحد من الادعاء بأن لديه -أكثر من آخر- حقا خاصا فى احتلال هذا المكان أو ذاك[14].

---

14. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle, op. cit.*, p. 94

أرى أن هذا النص يستحق أن توضع صورة منه فى كافة مطارات العالم عند مدخل تلك المساحات اللاقانونية المتمثلة فى «مناطق الانتظار» التى يتكدس فيها - تحت أنظار رجال شرطة حقودين، «طالبو حق اللجوء» الذين يحرمون حتى من إمكانية الاستحمام.

يوجد ما هو أكثر من ذلك.

يصوغ كانط عبر بضع الصفحات تلك، المخصصة لـ«الحق الكونى/السياسى» (كوزموبوليتيكى) ملحوظتين عرضيتين، كلتاهما لها أهميتها.

الملحوظة الأولى تحض على إمكانية تحويل «حق الزيارة» للخارج إلى «حق إقامة» - وهى إمكانية يجب أن تظل مفتوحة دائماً، حتى إذا كان «حق الإقامة»، بما أنه لا يمنح «آلياً» يتطلب منحه فى كل مرة إبرام عقد محدد بين القادم الجديد و«داره» المتبناه حديثاً[15].

الملحوظة الأخرى: يقول كانط إن أفضل برهان على أن فكرة «الحق الكوزموبوليتيكى الكونى السياسى» لا تنبع من تيار «إحسانى (محب للبشر)» ولا من «ضرب من التمثيل الوهمى المتطرف» وإنما تشكل إضافة ضرورية لـ«حق الناس» تكمن فى واقع (هو أكثر وضوحاً فى أيامنا هذه عما كان عليه الحال وعندما كان كانط يكتب تلك

15. *Ibid.*

السطور التنبؤية) أن البشرية جمعاء، المتكدسة بالصورة التى هى عليها فوق كوكبها الصغير، انتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت مثل أسرة واحدة – أو على الأقل، كقرية واحدة. لقد تطور التضامن «الوضعى» بين البشر لدرجة أن أصبح الآن «المساس بالقانون فى مكان *واحد* من الأرض يتم الإحساس به فى *كافة* الأماكن»[16].

تستحق الملحوظتان أن نمعن فيهما التفكير.

تمدنا الأولى بالخطوط العامة لحل مثير للاهتمام نصفى به القضايا الناجمة عن هجرات السكان -وهى هجرات موجودة منذ الأزل- لأسباب اقتصادية أو سياسية - ولكن يتزايد ظهورها فى عالمنا المعاصر ولعلها ستتزايد باستمرار فى المستقبل.

إذ تتزايد أعداد الأشخاص الذين يقيمون -للحياة والعمل- فى دولة أخرى غير دولتهم. فهل يعقل أن يجد مثل هذا العدد الكبير من البشر نفسه محروما، لهذا السبب وحده، من أى حياة سياسية؟ هل يتعين عليهم، بسبب نبذ بلادهم لهم أو بسبب أن بعدهم الكبير عنه يمنعهم من ممارسة حقوقهم وبسبب سوء استقبال البلد الذى هاجروا إليه، أن يذعنوا شيئاً فشيئا لأن يكونوا ما كان يسميه الإغريق «ميتويكوس» (بالفرنسية «métèques») أو (ما هو أسوأ) «بلا جنسية» ؟

يشير كانط بأسلوبه إلى طريق آخر.

---

16. *Ibid.*, p. 96 (التأكيد على المعطى بقلم كانط)

* راجع هامش ص 260 (المترجم)

لماذا لا يستطيع الأجنبى، بعد أن يتفاوض مع مجتمعه المضيف على «حق إقامته» فيه (أى حقه فى المشاركة، بواسطة عمله، فى إثراء بلده بالتبنى)، أن يتفاوض أيضاً على إمكانية أن يعترف له ببعض الحقوق «المدنية»؟ ألا يجب أن يشكل العمل والإقامة طويلا الأمد فى بلد أجنبى، أساساً صادقاً لمنح «الجنسية» للذين يطلبونها، أو صورة من صور «المواطنة» للذين يرغبون فى عدم تغيير جنسيتهم؟ لن يمثل ذلك على العموم سوى مرحلة أبعد فى سياق منطقى (أو بتعبير أدق: ديناميكية «تعاقدية» لا حد لها *قبليًا*.

الكل يعرف -علاوة على ذلك- أن المرحلة المذكورة وضعت قيد الدراسة فى بعض المناطق من العالم: سيتاح لمواطنى بلد من أعضاء الاتحاد الأوروبى المقيمين فى بلد اخر من بلاد الاتحاد -فى القريب العاجل- الحق فى التصويت فى انتخابات الإدارة المحلية البلدية والقروية. فهل يعقل، إذا ما وصلنا إلى هذه النقطة، أن نستمر على رفضنا لحق من ذات النوع للمهاجرين القادمين من بلاد غير أوروبية؟ ألسنا متجهين، شئنا أم لا، (ولماذا يتعين علينا أن نشكو من ذلك) لأن نحيا فى عالم تزداد «حركته» كل يوم وستصبح فيه حدوده القديمة «متسعة المسام» وفى تزايد مستمر ؟

قد يعترض البعض لأن اقتراب كانط من الموضوع متمركز حول واجب «حسن الضيافة» تجاه أجنبى «مجرد» نابع من تصور أخلاقى

لمسألة «الهجرات» أكثر من كونه تحليلاً واقعياً لأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

هذا ليس خطأ. فبصفته «تقوياً»* وقارئا للعهد القديم لم يكن كانط جاهلاً بأهمية موضوع حسن الضيافة فى الفكر اليهودى التقليدى، وهو لا يشك ولا لثانية واحدة فى سلامة الأساس الذى يقوم عليه المبدأ العبرانى (والبحر متوسطى والشرقى كذلك) الذى يعتبر أن للغريب -لمجرد كونه غريباً- حقوقاً لدى من يستقبله عنده (مثال ذلك: المضيف مضطر، ليس فقط لفتح بيته، وإنما أيضاً لحماية «ضيفه» -سواء كان أو لم يكن «فى توافق» مع القانون- من أى ملاحقة ممكنة).

هل لأن هذا التصور لحسن الضيافة نابع من صورة للحضارة أصبحت الآن فى انحدار، يجب اعتبارها خطأ بالضرورة ؟

لم يكن هذا على العموم ما اعتقده خلفاء كانط.

فبعد قرنين من وفاة هذا الأخير، لم يتردد هيرمان كوهين، رائد المدرسة الكانطية الجديدة فى ماربورج فى كتابة مؤلفه: *ديانة للفكر نابعة من أصول اليهودية* (1919) والذى يحيى فيه بشدة الموضوع التوراتى-الكانطى عن «حق حسن الضيافة»، وهو حماس يكشف أحاسيس القلق التى كانت قد بدأت تنتاب فى ذلك الوقت الجالية اليهودية الألمانية (التى كانت تعتبر أكثر الجاليات «المستوعبة» فى العالم) بالنسبة للمصير الذى

---

* مؤمن بالتقوية. وهى حركة دينية نشأت فى ألمانيا فى القرن السابع عشر مؤكدةً على التجربة الدينية الشخصية. كرد فعل لدوجماتية الكنيسة الرسمية. وكان تأثيرها عظيماً فى المذهب البروتستانتى (المترجم)

كان يعده لها «بلدها بالتبنى» والذى كانت شياطين مناهضة السامية قد صحت فيه تماماً.

أخيراً وبعد سبعين عاماً من ظهور كتاب كوهين لم يتردد فيلسوف فرنسى، ولد يهودياً فى الجزائر المستعمرة وأسقط نظام فيشى عنه[17] جنسيته ثم أصبح فرنسياً من جديد بعد التحرير، هو جاك ديريدا الذى أصبح مسئولاً (مع آخرين) عن شبكة دولية لـ«مدن-مأوى» لـ«طالبى اللجوء» الذين يتعرضون للصعاب، لم يتردد هو أيضاً فى إعادة موضوع «حسن الضيافة» إلى الواقع السياسى-الفلسفى الذى أثارته مأساة من هم «بدون مستندات رسمية» من الأفارقة (المهاجرين غير الشرعيين والذين يطالبون على الرغم من ذلك بتسوية أوضاعهم لكى يتمكنوا من العمل فى فرنسا)[18].

---

17. فى عام 1940 ألغى نظام فيشى، دون أن يطالبه بذلك الرايخ الثالث، مرسوم كريميو الصادر فى عام 1870 والذى منح الجنسية الفرنسية لكافة اليهود فى شمال أفريقيا.

18. أرجو أن أحيل القارئ إلى النصوص الأربعة التالية:

Jacques Derrida, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco et Verdier, 1997; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997; *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997; Jacques Derrida, Marc Guillaume et Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997

الظهور المتزامن لتلك النصوص الأربعة وإن كان مرتبطاً بمأساة الذين «بدون أوراق (رسمية)» من الأفارقة والذين رفضت لهم الحكومات الفرنسية المتعاقبة سواء اليسارية منها أو اليمينية– تسوية أوضاعهم، فهو غير نابع على الرغم من ذلك من «فلسفة ظرفية». ليس من الصعب فى الواقع إثبات أن موضوع الأجنبى، بما فى ذلك دلالاته السياسية، يحتل منذ وقت طويل موقعاً غير هامشى فى فكر ديريدا – الذى لا ينحصر على الرغم من ذلك، على عكس قراءة القطاعات الأكثر محافظة فى الجامعة الأمريكية له، فى فكر متفلسف «يسارى» أو «تحريضى» (راجع على سبيل المثال:

«Circonfession», dans Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Éd. Du Seuil, 1991)

كانط، كوهين، ديريدا: كم ينقصنا بعد ذلك من فلاسفة قبل أن نكون قادرين على الاستماع لمعنى تصور «مضيف» وتصور القاعدة التى تقول إنه لا يجب «معاملة» الأجنبى، *للوهلة الأولى*، «كعدو» ؟

ملحوظة كانط الثانية تذهب فى اتجاه الأولى ذاته مشيرة إلى الأثر خلسة لتلك العملية التى أصبحنا نسميها «عولمة»: وهو أن العالم أصبح بالفعل «قرية» لدرجة أن أى مساس بحقوق فرد واحد، فى موطنه أو خارجه، لا يمكن أن يعتبر الرجال الآخرون جميعاً إلا أنها خرقا لحقوقهم الشخصية. ونتيجة لذلك يضطر كل شعب إلى أن يقلق بشدة للمصير الذى تعده دولته ذاتها للأجانب الذين يفدون إليه، تماماً كما يقلق للمصير الذى تعده أى دولة أجنبية لمواطنيها - وكذلك المصير الذى تعده أية دولة أجنبية «للأجانب» الذين يفدون لأراضى تلك الأخيرة.

باختصار تتطلب «الكوزموبوليتية» على مدى يتراوح بعده إلى إقامة عدالة دولية لا تخرج عن سلطانها بعض فئات من الجرائم - حيثما اقترفت فى العالم، ومهما كان مرتكبها أو مرتكبوها.

وإنى أؤكد أننا هنا بصدد مطلب عقلى ولا يتعلق الأمر بـ«نصيحة من القلب» مصدرها عاطفى أو انفعالى.

أن يكون كانط (الذى لم يغادر كونيجسبرج أبداً) أول من صاغ ذلك يعتبر شيئاً مثيراً للإعجاب جداً وخاصة أنه لم يكن هناك ما يجبره على الانشغال بما يمكن أن يحدث فى الطرف الآخر من العالم.

وقد كان بالمناسبة، من وجهة النظر تلك، متقدماً جداً عن عصره لدرجة أن تلك الملحوظات القليلة ظلت غير مفهومة لمدة قرنين من الزمان. حتى المتخصصين النادرين الذين راحوا يبحثون -ابتداءً من أول أعمال القانونى البولندى رافائيل ليمكين عن فكرة «إبادة جنس بشرى» (فى الثلاثينيات من القرن العشرين) وخاصةً اعتباراً من إنشاء محكمة نورمبرج، راحوا يبحثون عن حجج تدعم النظرية القائلة إن عدالة دولية قد تكون ضرورية، فى بعض الحالات، لم يفكروا فى استلهام الاستدلال الذى وضع كانط خطوطه العريضة.

لم يفت الوقت بعد، لحسن الحظ، لكى نقرأ ذلك النص. على الأقل لأن فكرة العدالة الدولية - وإن لم تكن واردة بأنه يمكن محاكمة فرد مسئول عن «جرائم ضد البشرية» مثل الدكتاتور السابق بينوشيه بطريقة أكثر عدلاً خارج بلاده عن محاكمته فى وطنه حيث يوجد له مناصرون من ذوى النفوذ القوى وأعداء متربصون - مازال أمامها طريق طويل تسير فيه[19].

كثيرون هم الذين يرفضون مثل تلك الفكرة بذريعة سخيفة هى أن مثل تلك القضية قد تعوق مصالحة الشعب الشيلى مع ذاته ومصالحته أيضاً مع تاريخه ذاته. كما لو أن الأمثلة (وإن كانت مختلفة إلا أنها تقبل المقارنة) فى ألمانيا وفرنسا لم تثبت أنه لا يمكن لشعب ما أن يتصالح مع تاريخه إلا اعتبارا من اللحظة التى يعمل فيها على تحمل أعبائها !

---

19. هذا الكلام كتب فى مايو 1999.

كثيرون هم الذين يخشون من أن تدفع قضية مثل قضية بينوشيه بعض مستبدى المستقبل إلى التخلى بدورهم بأنفسهم عن السلطة - كما لو أن الدكتاتور الشيلى قد ترك السلطة بمحض إرادته وليس تحت التأثير المزدوج للإرادة الشعبية والضغوط الدولية !

كثيرون هم أيضاً الذين لازالوا يدعون أنه يتعين أن يتمتع المسئولون السياسيون مهما كانت مشاربهم بالحصانة الجنائية. كما لو أن الأمير بصفته أميرا فقط له كافة الحقوق - أى وباختصار كما لو أن العالم لم يتغير منذ أيام هوبز.

كثيرون هم أخيراً الذين يعتقدون أن «حق التقادم» قد يطبق أيضاً على «الجرائم ضد البشرية» - كما لو أن تلك الجرائم ليست -بتعريفها ذاته- من طبيعة رهيبة بدرجة أكبر من الجرائم «العادية».

من الأرجح أنه لن يكفى دحض هذه الحجج -بنفس مقدار عدم جدوى دحض الأفكار العنصرية المسبقة- لكى نجعلها تختفى.

لن ينتصر الحق «الكوزموبوليتيكى» بدون عناء.

ولأنه يسير ضد نظرية السيادة المطلقة للدولة-الأمة، ولأنه يجبرنا على أن نعى بالضغط الذى يمارسه التفكير الأخلاقى على الحسابات السياسية، فهو سيحرك لفترة طويلة قادمة، مقاومات لا تنتهى.

ومع ذلك لا يساورنى أى شك فى أنه يجب أن ينتصر ولا فى أنه سينتصر.

بعد أى فترة من الزمن ؟

يتوقف الرد على هذا السؤال فى جوهره علـــى إدراك المواطنيـــن الذين هم نحن جميعاً، بأهمية ما هو مطروح وبضرورة العمل بنشاط فـــى المعركة.

– 10 –

المجتمع ضد الدولة

لنحلم.

ما أن تفرض ضرورة «نظام عالمى»، تتوجه إقامة حق «كوزموبوليتيكى» («كونى/سياسى») حتى يتوقف مبدأ «السيادة» الوطنية عن أن يكون عقيدة للنظرية السياسية.

بالتالى تتوقف سلطة الدولة على المواطنين عن أن تكون بلا حدود: بل إنها تجد نفسها على العكس، مكبلة بالعديد من كافة أنواع قيود «ما وراء-الدولة».

أليس من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ؟

أليس من الممكن أن نحلم بـ«مجتمع مدنى» فى استطاعته -بعد أن يكون قد أخذ بثأره من الدولة- أن يعيد تنظيم نفسه بالطريقة التى تجعل دور هذه المؤسسة القامعة المركزية، التى هى الدولة، تنعقد على لا شىء - أو على الأقل على النزر القليل أى على دور هو «الحد الأدنى»

بالفعل («الحد الأدنى» مأخوذ هنا بمعنى أكثر راديكالية عن الـذى كـان يقصده نوتزيك).

ولعلنا نكون مدركين أن المسألة التى نطرحـها هنـا هـى مسـألة «الفوضى».

الفوضى مرتبطة منذ زمن طويل مع الحلـم، مـع الرغبـة، مـع اليوتوبيا.

اليوتوبيا الفوضوية هى حلم مجتمع أخوى وسـعيد يتوصـل فيـه البشر، وهم يعيشون أخيراً أحراراً، فى ازدهار كامل لإمكانياتـهم. إنـه حلم نهاية أو ما وراء السياسة.

هذه اليوتوبيا التى لا تقاوم يصعب التغلب عليها وقد عاشت طويـلاً. كثيرون هم الذين سمحوا لها، بطريقة أو بأخرى، أن تعبر عانق القـرون، من الكلبيين الإغريق إلى كورنيليـوس كاسـتوريادس، مـروراً بـالقس ميسلييه وفورييه وبرودون وباكونين وجى دوبور ونعام تشومسكى.

ومع ذلك فعلى الرغم مما نكنه لهذه العقول الجسورة من احترام فـلا أعتقد أن الفوضى ممكنة.

لن يتم التوصل أبداً فى مجتمع بشرى ما إلى إلغاء علاقات السـلطة بصورة تامة. ولا يرجع ذلك لسبب سيكولوجى مـا أو بيولوجـى، كمـا

يحاول بعض مدعى العلم الإيحاء به وإنما، وهذا شيء مؤكـد بصـورة أكبر، لأنه ستوجد دائماً، داخل كل مجتمع، فروق اقتصادية وانقسـامات اجتماعية.

بما أن هذه الفروق وهذه الانقسامات تعتـبر صـوراً مـن صـور العنف، فهى تنمى بوجودها ذاته حالة من الحرب دائمـة داخـل الهيئـة الاجتماعية. إلا أنه يتعين توجيه تلك الحرب داخل قنوات محـددة لكـى تتمكن هذه الهيئة أو الجسد الاجتماعى من البقاء حياً. والوسيلة الوحيـدة لتوجيه العنف هى اللجوء إلى العنف وإعادة توجيهه إلى ذاته. تلك هـى بالتحديد وظيفة علاقات السلطة. أى وظيفة الـ«سياسى» بشكل عام.

يعود إلى الهيئة السياسية أن تكون الهيئة التى تفصل بين الـهيئات الأخرى هى التى تنظم -بواسطة العنف- العنف المتبطن فى كل مجتمـع بشرى. يعود إليها التحكيم فى النزاعات الناجمة عن الفروق الاقتصاديـة أو الانقسامات الاجتماعية. لهذا السبب «تحتكر» الدولة لنفسها «العنـف المشروع» (ماكس فيبر) مركزةً عنايتها على الزج بأصولها الحقيقية فـى غياهب النسيان -أى على الإيهام (بواسطة الأسـاطير أو الخيـال) بـأن الحكم «المشروع» ليس التعبير عن العنف.

لا يوجد إذن أبداً مجتمع «فوضوى» تماماً، متحرر من كل سـلطة ومن أى قمع. الفوضى المطلقة هى اليوتوبيا المطلقة. وكما يشير اسـمها: («*outopos*» لامكان) فهى لن تحدث أبداً.

يتعين على كل مجتمع حقيقى، إن هو أراد أن يدوم، أن يتزود بـأداة سلطة محددة وبقوانين - تسمح فاعليتـها المشـتركة بإضفـاء المظـهر المطمئن، والمرجو، للسلام على حالة الحرب الاجتماعية.

يبقى أن أداة الحكم تلك ليست بالضرورة مرغمة على اتخاذ شـكل الدولة-الأمة، القامعة والمركزية كما نعرفها منذ عدة قرون.

يمكنها أن تتخذ لنفسها هيئات أخرى - ومنها هيئات جديدة لم تظهر بعد ولم نفكر فيها بعد.

السلطة مستمرة، فيما وراء الدولة.

والسياسة أيضاً.

لا يعنى هذا أنه لم يعد أمامنا ما نفعله أفضل من أن نتوكـل علـى اليوتوبيا - كما نتوكل على قرارات القدر أو العناية الإلهية.

وإنما يعنى ذلك وبأسلوب عملى برجماتى أن «الإقامـة-الذاتيـة» للمجتمع (كما يقول كاستوريادس) لا تكتمل أبدا. أى وباختصار أنه ليـس من المحظور أن نحلم.

وبما أنه لا يوجد حلم لا يتغذى بشىء من ذكريات الواقع، أو مـن الحنين إلى «فترة من الصبا» ضاعت، أود، ختامـاً لـهذه المرحلـة، أن أتوقف للحظة عند ما أراده أكثر أحلام الغرب الحديث سـحراً، وهـى: نظرية «المجتمع البدائى» كـ«مجتمع ضد الدولة».

أى كمجتمع نجح فى –إن لم يكن الوصول إلى الحالة «المثلى» للفوضى – أن يقترب منها على الأقل بأكبر قدر ممكن.

متوحشون بلا رب ولا سيد

لهذه النظرية أصل تاريخى محدد.

تعود إلى «اكتشاف» العالم الجديد.

لأن الأوروبيين رأوا –فى خضم الغزو الاستعمارى– فجأة أمام أعينهم لأول مرة «قوماً متوحشين» – أى الهنود. ولما كانوا متخمين بأفكار مسبقة عن أن حضارتهم الخاصة لا يمكن أن تكون إلا الحضارة الأسمى، راحوا يعايرون الثقافات التى يقابلونها بمعيار تلك التى ولدوا فيها. ما صدمهم للوهلة الأولى (تتفق، حول هذه النقطة، كافة تصريحات المؤرخين الأوائل) ليس واقع أن الهنود كانوا يتجولون عرايا ويجهلون الكتابة ولا يمتلكون التكنولوجيا الأوروبية بقدر ما صدمهم أنهم يعيشون –فيما بدا لهم– «بدون عقيدة وبدون قوانين وبدون ملك» أى «بدون رب ولا سيد».

ظلت تلك الملحوظة تتردد تكراراً ومراراً، ابتداءً من القرن السادس عشر، لدرجة أنها تستحق استرعاء الانتباه حتى وإن كانت خاطئة وبكل وضوح.

لم يكن الهنود، مثلاً، دون «عقيدة»، كان لكل مجتمع من مجتمعاتـهم مجموعة أساطيره وشعائره أى نسقه الدينى. إلا أن تلك الأنساق لم تكـن تشبه السائدة فى أوروبا، ولم تكن محكومة بـ«طائفة» مـن «الكهنـة» يسهل التعرف عليهم ولم تكن لديهم أماكن للعبادة يراها الجميع متجسـدة فيها، كما أنها لم يكن لها تـأثير مباشـر علـى الأخـلاق الفرديـة أو الاجتماعية. كل هذا كان كافياً ليقع المؤرخون فى الخطأ فجعلهم يعتقـدون أن الدين غائب حيث لم يجدوا الخطوط التى تميز لهم الصورة المعـهودة للديانات.

وبما أنهم كانوا قادمين من دول فـى أوج توسـعها هـى ملكيـات استبدادية حيث يزداد يومياً الإحساس بثقل مركزيتها، فلم يكن ممكنـا إلا أن يدهشوا لاكتشـافهم مجتمعـات تعيـش -ظاهريـاً- دون قـاعدة أو هيراركية. بدون ملك ولا قانون ؟ لعل الإجابة تكون بـالنفى. غـير أن واقع أن المجتمعات الهندية التقليدية لم يكـن لديـها باسـتمرار رئيـس «دائم»، وفى حالة وجود رئيس لها، لم يكن يبدو لهم مزوداً بأى سـلطة قمعية على الجماعة ولا بأى مقدرة على مزاولة العنف على «رعاياه».

إنه «غياب» غريب فى الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه المجتمعات لـم تكن تبدو وقد دمرتها الفوضى أو قوضها العماء - إذا مـا تـم احـترام استقلالها على الأقل. لم يتمكن كل من مونتـانىّ ولا بويسـيه (اللذيـن استطاعا جمع كافة أنواع القصص الخاصة بالهنود فى ميناء بوردو) ثـم من بعدهما ديدرو وروسو عندما تناولا تلك المفارقة، لم يتمكنا من حلـها

إلا بترجمتها فى صورة ذهنية هى: البربرى «الطيب». هل كان الـــهنود بطبيعتهم على هذه الدرجة من الفضيلة التى تجعلهم غير محتاجين لســيد؟ هل كانوا يعيشون فى مملكة النعيم؟ هل تعتبر أمريكا (كما يقول ويتمـــان أيضاً) الجنة على الأرض ؟

ظل هذا التصور الخيالى كما هو معروف على قيد الحيـــاة حتـى القرن التاسع عشر. إلى أن أنصف علم الأجناس الوليــد الأمــور طبقــاً لتفسير أكثر «موضوعية» وأقل «رومانسية». كلا، الهنود ليسوا أفضـــل ولا أسوأ من بقية البشر. إنهم بكل بساطة مـــن البشـــر. إلا أنـــهم بشـــر ناقصون اجتماعياً وغير مكتملين سياسياً. أى وباختصار فى كلمة واحـــدة هم «بدائيون».

ما يشير إليه هذا التعبـــير المســطور بقلـــم «العلمـــاء»، واضـــح. «البدائيون» ينتمون لأقدم مراحل تطور البشرية. على المستوى السياســى وكذلك على المستوى التقنى تنقصهم العديـــد مـــن الاختراعـــات التـــى أصبحت عادية بالنسبة لنا؛ وهذا النقصان هو العلامة الدالة على تخلفـــهم على طريق التطور. أما معنى التطور هنا فلا لبس فيه، إذ كلما تقدمـــت المجتمعات يصبح من الواجب أن تتزود بدولة. الدولة هى رمز التقـــدم، هى الصورة السياسية الوحيدة المناسبة لشعوب دخلت مرحلة النضـــوج، ومن لم يدركوها بعد ما زالوا فى انتظار أن «يصبحوا راشـــدين» وهـــم لا زالوا سجناء «طفولة» طال مداها أكثر مما يجب. هى طفولة يتعيـــن على الغزو أن يضع لها بالمناسبة حداً نهائياً.

هذه الأسطورة الجديدة التى ساعدها على النمو فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر انتصار نظرية النشوء والارتقاء، وهى إذ تتدثر بمظاهر العلم، تسببت فى نتيجتين هامتين لوصف «البدائيين». (المتوحشين).

النتيجة الأولى هى: إن مجتمعاتهم أصبحت توصف بمجتمعات «بلا تاريخ» بما أنها تنتشر -فيما كانوا يعتقدون- فى زمن ثابت.

النتيجة الأخرى هى: للتدليل على هذا الثبات كان يجب بالطبع تصور عيب وراثى ما، أو شىء من التخلف البنيانى فى الفكر «البدائى». هذا التصور الذى وضعه لوسيان ليفى-بروهل فى حوالى عام 1900، عن «العقلية قبل المنطقية» تسمح بإضفاء صياغة لهذا «التخلف العقلى، تكون متناسقة مع قواعد علم النفس السائد فى ذلك الوقت.

مثل هذا البنيان النظرى له وجاهته المتماسكة. إلا أنه من الواضح أنه يؤدى وظيفة متحيزة، وهو لا يخدم سوى فى إراحة ضمير علم الانثروبولوجيا الاستعمارى المهتم بتقنين التوسع «الأبيض» (بل «إبادة الجنس» *ethnocide*، وهو التعبير الذى كان يفضله روبير جولان) وذلك بواسطة حجج علمية مزيفة.

مع توقف الاستعمار، وعلى إعادة طرحه للمناقشة بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت نقاط ضعف البنيان المذكور تظهر بسرعة.

فمن إحدى الجهات أخذت النظرة الانثروبولوجية تزداد وضوحاً. إذ بعد دراسة المجتمعات البدائية بشكل أكثر جدية (تم الاحتفاظ بتعبير مجتمعات بدائية لسهولته وإن كان غير ملائم) اكتشف الغربيون أن تلك المجتمعات تتشكل فى بنى سياسية أكثر تركيباً مما كان متصوراً. وغدا وصفها موضوع علم بكامل هيئاته هو الانثروبولوجيا السياسية. وازدهر هذا العلم فى نهاية المطاف بعد الأبحاث الريادية التى قام بها و. س. ماكلويد (1924) و ر. هـ. لووى (1927) عن أصل الدولة وذلك بعد الظهور المتزامن عام 1940 لثلاثة كتب أساسية: الأولان: *النوير ونظام الأنواك السياسى.* يخص عرقين متجاورين من شرق أفريقيا - لـ أ. أ. ايفانز-بريتشارد. والثالث: *النظم السياسية الأفريقية* هو كتاب جماعى بإشراف أ. أ. إيفانز - بريتشارد وماير فورتس، قدم له أ. ر. رادكليف-براون[1]. فتحت الكتب الثلاثة الطريق لسلسلة من الأعمال (تتزايد مع مرور العقود التالية) تعكس لنا أخيراً ما يمكن تسميته سياسة البدائيين، صورة يمكن الوثوق فيها وتفصيلية.

ومن جهة أخرى ما أن انتهت حقبة الثلاثينيات إلا أعاد علماء أجناس أكثر اهتماماً، بموضوع علمهم، وهم أقل تشبعاً بأفكار مسبقة أو

---

1 عن التوجهات «المناهضة للسلطوية» لعالم الأجناس البريطاني الفريد ر. رادكليف براون وميوله (غير الدائمة) لمفكر الفوضوي الروسي وعلى وجه الخصوص بوصوبة كروبوتكين، راجع مقال:
Jack Goody, «Anarchy Brown», dans le n° 8 de la serie «Memoires des Cahiers ethnologiques», Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 81-88
يذكر جودى فى المقال ذاته بأن ماير فورتس كان من «الحمر» وأن إيفانز-بريتشارد أيضا كان يتعاطف مع الأفكار المناهضة للسلطة، وإن كان من وجهة نظر «كاثوليكية»، و«يمينية متطرفة».

هم أكثر انفتاحاً على الانتقادات المناهضة للاستعمار، أعادوا إلى النقـــاش مسألة الأسطورة المزدوجة للمجتمعات التى «بلا تاريخ» ولـــــ«العقليـــة السابقة على المنطق». أدى هنا كلود ليفى-ستروس دوراً حاســـماً. مـــن كتاب *بنيات النَّسَب الأوليـــة* *Structures élèmentaires de la parenté* (1949) إلى الأجـــزاء الأربـــعة لـــ*أسطوريات* (*Mythologiques*) التـــى ظهرت بعد ذلك بعشرين عاماً، مروراً بالسِفْر الحاســـم *الفـــكر البدائـــى* (1962) (*Le Pensée sauvage*)، لم يتوان ليفى-ســـتروس عـــن تفســـير العقلية البدائية، القادرة على إقامة البنى الفكرية الأكثر تركيباً، وهـــى لا تستحق أبداً صفة الـــ«قبل-منطقية».

لا توجد على العموم عقلية خاصة بالبدائيين. كل ما فى الأمر أنـــه يمكن القول إن فكرهم يعمل هو أيضاً فى بعض الأحيان -دون أن يكـون جاهلاً بقواعد المنطق الكلى- طبقـــاً لمخططـــات أخـــرى ارتباطيـــة أو مشاركتية. نجد لها نظيراً فى الغرب فى بعض الأنشـــطة مثـــل الإبـــداع الفنى أو التركيب العشوائى. فكر البدائيين ليس إذن بطبيعته مختلفاً عـــن فكرنا. إنما هو ببساطة «فكر بدائى» متوائم مع بيئة خاصة ومع اختيـــار أسلوب حياة نوعى.

يبرهن ليفى-ستروس، بالتوازى، على أن اختيـــار هـــذه الحيـــاة لا يتضمن قط رفضا للتاريخ عامة. مثل كافة المجتمعات يغـــوص مجتمـــع البدائيين فى التاريخ - هو تاريخ غير معروف إلا قليلاً، ولكـــن ذاكرتـــه قائمة على التراث الشفهى. إلا أن ما تخشاه تلك المجتمعات هو العمليـــة

«التراكمية» -أى زيادة الثراء أو عدد السكان- التى قد تـــهدد التـــوازن الهش الذى تقوم عليه. باختصار، إذا كانت تلك المجتمعات ميالة إلـــى أن تبعد عن نفسها شبح تاريخ «ساخن» (مثل ذلك الذى يحمل الغرب معـــه) فذلك لأنها اختارت تاريخاً «بارداً» يتواءم بصورة أفضل مع الفكرة التـــى كونتها لأنفسها عن شروط البقاء.

يدخل ليفى-ستروس هنا فى علم الأجناس، ثورة تعيدنا تضميناتـــها الفلسفية بالمقارنة إلى مونتانىْ وروسو. دون أن يتسامى بالـــ«بدائييـــن» (كما أثبتت ذلك لهجته المتشائمة فى كتابه *اســـتوائيات حزينـــة Tristes Tropiques*) فهو يرد لهم اعتبارهم. وهو يثبت أنه يتعين تقديـــر فكرهـــم وأسلوب حياتهم بما هو عليه وليس على أنهما أدنى من فكرنا وأســـلوب حياتنا نحن، وهو إذ يدين المركزيـــة العرقيـــة، يعلـــن عـــن الكرامـــة المتساوية للثقافات (*جنس وتاريخ Race et Histoire, 1952*).

إلا أنه يمتنع عن استخلاص النتائج المترتبة على ذلك التأكيد وهـــى التى تفرض نفسها على المجال السياسى بالتحديد.

هذه الخطوة الإضافية سيعود القيام بها إلى بيير كلاستر.

رؤساء ليسوا كالآخرين

بيير كلاستر 1934-1977 لا هو شيوعى (علماً بأنه قـــرأ مـــاركس بعناية) ولا هو فوضوى (بالمعنى المحدد للكلمة) ويشعر مع ذلـــك أنـــه أقرب للتيار «التحررى» (libertaire») بالمعنى الفرنسى للكلمـــة) منـــه

للماركسية. فى سنوات الدراسة كان على اتصال بحركة «اشتراكية أو بدائية (بربرية)» وهو التيار الذى أنشأه كل من كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس فى عام 1949، ثم سافر إلى أمريكا الجنوبية. قبيل وفاته بعدة شهور التقى أخيراً من جديد بليفور وكاستورياديس وأنشؤوا معاً ومع آخرين، مجلة لاسمها رنين أكبر: حرّ (1977-1980).

كلاستر إذن مفكر «ملتزم». ولكن إذا كان من غير الممكن أن نتجاهل ميوله السياسية، فعلينا أن نقر أنها لم تمنعه من أن يكون أولاً وقبل كل شيء رجل ساحة. من 1963 إلى1974 أقام العديد من المرات عند الهنود الحمر: الجواراني والجواياكى والشولوبى فى باراجواى، عند الجواراني فى البرازيل، واليانومامى فى فينزويلا - «آخر المجتمعات البدائية الحرة فى أمريكا الجنوبية بالتأكيد، وبلا شك أيضاً فى العالم» حسبما قال (مع شيء من الرومانسية!) فى عام 1971 [2]، وهو من ناحية أخرى قارئ مدقق لمؤرخى الغزو ولمونتانىْ ولابويسيه - أول فيلسوفين يهتمان بالفكرة «الهمجية» للحرية.

المجتمع ضد الدولة، أهم مؤلفات كلاستر يرجع إلى عام 1974، هو عبارة عن مجموعة مقالات، يقدم أولها «كوبرنيكوس والمتوحشون» (1969) يقدم الثورة «الكوبرنيكية» التى يرغب الكاتب استقدامها إلى علمِه هو، علم الإنسان السياسى (أو الأنثروبولوجيا السياسية)، وهو يرى

2. نص أعيد نشره فى:
Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 7

أن ذلك العلم لا يفلت دائماً من قبضة الإثنية المركزية التي يندد بها ليفى-ستروس (الذى يشيد به هنا كلاستر إشادة صريحة) وإن هو أراد التخلص منها فيتعين عليه التغيير من أسلوبه. لكي نفهم المجتمعات البدائية يجب علينا أن نتوقف عن إعادتها ومقارنتها بنا كما لو أننا مركز العالم. على العكس من ذلك يجب أن نحيل أنفسنا إليها وأن نتساءل لماذا نحن بعيدون لهذه الدرجة من النموذج التى تقدمه لنا.

لأن هذه المجتمعات تعتبر مثالية بطريقة ما. إنها مجتمعات بدون دولة. إنها الدول الوحيدة أو الأخيرة دون دول معترف بها من التاريخ. بل أكثر من ذلك: إنها أبعد من أن تكون على ما هى عليه بفعل الصدفة وحدها أو بسبب تخلف ما: إنها *بدون* دولة لأنها ضد الدولة لأنها-بتعبير اخر- تُعمل استراتيجية مقصودة لكى تحول دون انخفاض الحريات الفردية التى لابد أن يتسبب فيها ظهور سلطة للدولة (أى قامعة ومركزية).

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بأن ننسب للهنود التكهن الغامض بمستقبل يجهلونه بكل تأكيد، وإنما يتعلق بالاهتمام بالمنهج الذى سعوا لعدة قرون لوَءْدِه داخل مجتمعاتهم ذاتها، أى اتجاه لتركيز السلطة السياسية فى أيدى شخص واحد أو بضعة أشخاص.

لنراقب طريقة أداء الزعامة الهندية. أولا: ليس من السهل دائماً التعرف على الزعيم، حيث يوجد هذا المنصب. لا ملبسه ولا زينته ولا مسكنه ولا أسلوب حياته يميزه عن الآخرين. لا شيء يسترعى الانتباه

أكثر من تشابه الظروف داخل المجتمع البدائي. ومع ذلك فإن الرائد ليس مجرداً تماماً من أى امتيازات. أهم تلك الامتيازات التى تتعلق بمسئوليته (وهى وراثية فى كثير من الأحيان) هى تعدد الزوجات (عندما يكون المجتمع الذى يعيش فيه موحِد الزيجات) أو أن يكون له الحق فى الحصول على زوجات أكثر من باقى الرجال (عندما يكون لهؤلاء الحق فى تعدد الزيجات).

الزعيم، عليه فى المقابل، واجبات: فكثيراً ما يكون عليه، من جهة، التزام منح الهدايا لكل من يطلب ذلك من أعضاء قبيلته. ومن جهة أخرى هو مطالب -كطقس من الطقوس بأن يلقى، عند الفجر والأصيل، خطب مطولة لا يستمع إليها أحد، وظيفتها الوحيدة هى تذكرة الآخرين بفضائل أجدادهم - وعلى وجه الخصوص ميلهم لنشر التفاهم. هذه الخطب التى تَحُضُّ على السلام و، مع ذلك فهى تعطى للرائد سلطة تحكيم قانونية حقيقية، وهى، على العموم، ليست سلطة «إكراهية» بمعنى الكلمة. لا مجال أمامه لفرض قراراته على باقى أعضاء المجتمع، وإن هو غامر بعمل ذلك، وإن بلغ به عدم المبالاة بأن رغب فى أداء «لعبة الرياسة» فهو قد يعرض نفسه لأن يُخلع من منصبه، بل وفى بعض الحالات، إلى أن يقتل.

وكما يلاحظ كلاستر، فإن الزعامة الهندية فى خطوط بنيانها العامة تتمثل فى أن تعين لنفسها موقعاً خارج المجال الثقافى قائماً على أساس قاعدة التبادل المشترك. تعدد الزيجات يكسر حلقة تبادل النساء. كما

يكسر الالتزام بتقديم الهدايا، حلقة تبادل الممتلكات، والخطـب المطولـة، تبادل الكلمات. بفضل هذا الكسر المثلث يجد الزعيم نفسه مقصيـاً إلـى جانب الطبيعة، فى تماثل مع القوى التى تهدد اسـتمرار المجتمـع فـى البقاء. وهو التماثل الذى يؤكد بدوره أن الهنود يرون فى الزعامة خطـراً كامناً يهدد الجماعة.

كيف يتم درء هذا الخطر ؟

الاستراتيجية الهندية مزدوجة. فهى تتمثل، من جهة، فى عدم منـح الزعيم إلا سلطة يمكن إهمالها: سلطة الكلام فى الفـراغ، ومـن ناحيـة أخرى إقامة السلطة الحقيقية على المجتمع بأكمله، وهـى سـلطة اتخـاذ القرارات التى تؤثر فى مستقبل الجماعة وذلك بطريقـة جماعيـة. تلـك القرارات تناقش باستفاضة ويتعين اتخاذها بأوسع إجماع ممكن قبـل أن تنفذ. وبناءً على ذلك فإن لم يكن فى ذلك صرف الجـانب «الإكراهـى» الصريح للسلطة (هذا القول هو الذى يميل إليه كلاستر أحياناً بشىء مـن التسرع) ففيه على الأقل تخفيف له. الزعيم لا يتمتع بأى سلطة من هـذا النوع. أما أعضاء الجماعة الآخرون عندما يسـتجيبون بـالفعل للقسـر (قسر القرار الجماعى) فهم لا يشعرون بأن هذا القسر من فرض شـخص أو مؤسسة «مركزية» خارجة عنهم.

ليست المجتمعات الهندية «فوضوية» إذن بالمعنى الدقيـق للكلمـة. علما بأن هذه المجتمعات، وإن كان أداؤها يميل إلى جعل ظهور جـهاز من نوع «الدولة» شيئاً مستحيلاً، وإن كانت «تخفف» إلى أقصى حد مـن

الثقل السيكولوجى لعلاقات السلطة، فهى ليست على جهل تام بتلك العلاقات.

وهذه المجتمعات ليست بمنأى تام عن العنف السياسى - كما تثبت ذلك الأهمية التى تكتسبها -فى حياتهم اليومية- ظاهرة الحرب.

وظيفة الحرب البدائية

الواقع أن الحرب بين الجماعات المتجاورة شائعة للغاية عند الهنود. فمن مؤرخى العصر الكلاسيكي إلى الأنثروبولوجيين المعاصرين، يؤكد كافة المراقبين على ذلك. إلا أنهم لم يتوصلوا إلى كشف الغموض عن معنى هذه الممارسات، ولا على فهم السبب فى أنها لم تنته - كما كان يخشى من جراء ذلك- إلى تكوين إمبراطوريات أو إلى تشكيل طوائف سياسية/ عسكرية.

تفسيراً لهذا اللغز، يقدم كلاستر اقتراحاً، يعظم من أهمية أنه يؤكد على نظريته بأن أطال مداها، وهى نظرية تقول إن غياب الدولة هو رفضٌ للدولة. ويستحق نصان كتبهما عام 1977 من وجهة النظر تلك أن يسترعيا انتباهنا: «علم آثار العنف» «Archéologie de la violence» و«بؤس المحارب البدائى» «Malheur du guerrier sauvage».[3]

---

3. *Ibid.*, p. 171-248

يلاحظ كلاستر بدايةً أن الأنثروبولوجيا اكتفت، إلى أن جاء هو، بتقديم ثلاثة تفسيرات للحرب البدائية: اقتراح «طبيعى» أو «اقتصادى» أو «تجارى».

الاقتراح الأول (الذى يدافع عنه مؤرخ فترة ما قبل التاريخ اندريه لوروا-جوران) جعل من الحرب مجرد تنويعة لنشاط القنص، أى أنها سلوك ذو أصل بيولوجى، يحض عليه البحث عن فريسة تؤكل: هذا فرض يناقضه واقع أن الحرب بين الهنود الحمر ليس من أهدافها أكل لحوم البشر.

التأويل الثانى (هو فى مجمله ماركسى) يوسع من نطاق الاقتراح الأول بأن ماثل بين الحرب مع نشاط السلب والنهب يتسبب فيه تخلف القوى المنتجة فى المجتمعات البدائية: وهى نظرية تدحضها أبحاث مارشال ساهلنز الذى برهن بشكل نهائى على أن تلك المجتمعات هى أبعد من أن تكون فى إملاق، بل هى -على العكس من ذلك فى شىء من البحبوحة- فيما يتعلق بالغذاء على الأقل[4].

أما التفسير الثالث (الذى يقترحه ليفى-ستروس، ويبتعد عنه كلاستر فى هذه النقطة، مؤكداً عن حق على عدم قدرة المذهب البنيوى على التفكير فى التاريخ والعنف والصراع، أى وباختصار على التفكير

4. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives* (1974), trad, fr., Paris, Gallimard, 1976 (avec une préface de Pierre Clastres).

فى النوعية الخاصة للمؤسسة السياسية) فهو الذى يدخل الحرب داخل إطار الدورة الأبدية للتبادلات الاجتماعية المشكلة من الأحلاف وقطع العلاقات على مراحل متعاقبة -وهو ما يعنى فى مجمله إذابة بُعْدِها المؤسسى الذى تأخذه فى المجتمعات الهندية.

تعتبر تلك التفسيرات الثلاثة غير كافية لأنها تلخص معنى الحرب فى عوامل خارجية (بيولوجية واقتصادية وسوسيولوجية). وإذ يستبعدها كلاستر معاً فهو يقترح النظر إلى الحرب على ما هى عليه: أى على إنها ظاهرة سياسية خالصة. وأن نبحث عن معناها فى الآثار المترتبة عليها.

إلا أن الأثر الرئيسى للحرب التى تدور رحاها بين المجتمعات الهندية ليس هو الغزو، وإنما هو على العكس من ذلك التفتيت. فالمواجهات (قصيرة الأمد، بالمناسبة) التى تقع بينها على فترات منتظمة تسمح لهذه المجتمعات بأن تبقى مستقلة عن بعضها البعض. العداوة التى تكنها لبعضها البعض تحافظ على تباعد صحى بينها. بفضل ذلك التباعد تحتفظ كل منها بأسلوب حياتها السيادى المطلق وبالتالى باستقلالها السياسى الذاتى. فى مثل حالة الحرب العامة هذه لا يوجد منتصر ولا مهزوم نهائى. لا توجد سوى مجاميع تتعارك لكى لا تكون مضطرة للانصياع لجيرانها. ولذا فإن أبعد ما تصب فيه الحروب هو تأسيس الإمبراطوريات وإنما هو طريقة لتحاشى الدولة. وبتعبير اخر هى استراتيجية لخدمة اختيار سياسى.

تبقى مشكلة المحاربين. ألن تثير نجاحاتهم العسكرية بعد عودتهم بين أهاليهم، الرغبة فى بسط سلطانهم على الجماعة التى أنقذوا حياتها لتوهم ؟

كل شىء يؤدى إلى إثبات أنه عُنِىَ أيضاً بتفادى مثل هذا الخطر. فنلاحظ أولاً أن المحاربين المنتصرين يعودون بعد المعركة إلى مزاولة حياتهم السابقة، دون التمتع بأى ميزة مادية ومكافأتهم الوحيدة هى الهيبة التى تحيط بهم والتى جنوها لما قاموا به فى المعركة، ثم إن تلك الهيبة لا تدوم طويلاً إذ أن ما آل لها هو أن توضع من جديد على المحك فى حملة عسكرية جديدة. لا توجد، فى سلم القيم الهندى، أوراق غار دائمة تزين الجباه إلى ما لا نهاية: الشجاعة فضيلة يتعين إثبات التمتع بها باستمرار. ضرورة إقامة هذه المزايدة الدائمة تجبر المحاربين الشبان على الانطلاق فى مغامرات تتزايد جسارة باستمرار، حيث ينتهى بهم الحال بالضرورة إلى الموت. ولهذا فإن الموت فى ريعان الشباب، فى المعارك هو المصير «الحزين» للمحاربين «البدائيين»، معنى هذا أنهم يفكرون فى شىء آخر غير السلطة السياسية، وأنه لا توجد فرصة لأن تتحول جماعاتهم المشاغبة إلى طوائف متسلطة.

وكان بيير كلاستر قد وصل إلى تلك النقطة من تفكيره عندما انتزعه الموت هو الآخر فى حادث.

وتظل أعماله النظرية هامة للغاية لعلوم الإنسان والفلسفة السياسية.

بعد كلاستر لم يعد من المسموح به أن تدرس المجتمعات الهندية دون أن توضع فى الاعتبار الاستعدادات المعقدة التى تحاول بها هذه الأخيرة منع أى تركيز للسلطة القامعة، مع العمل على حماية بنياتها التقليدية الخاصة بها بوسائل أخرى.

بعد كلاستر لم يعد من الممكن إذن الخلط بين «سلطة» و«دولة» - ولا ادعاء أن الأولى تختلط بالضرورة مع الأخرى.

إلا أنه من غير المسموح كذلك أن نجعل من المجتمع البدائى تجسيداً لـ«أركاديا السعيدة».

أى «فوضى» هادئة لا يكون فيها أحد مجبراً على الطاعة، وحيث يكون العنف قد أقصى منها إلى الأبد.

طفولة أخرى: أفريقيا

هل من اعتراض بأن مجال المجتمعات الهندية الذى اعتمدت عليه الدراسات السابقة. لا يَجُبُّ مجال المجتمعات البدائية الأخرى ؟

هل ما يصح بالنسبة للشعوب الأمازونية قد ينطبق على أخرى فى قارات مختلفة ؟

يجد هذا السؤال المنطقى جواباً له فى أعمال قام به أنثروبولوجيون مهتمون بأفريقيا. وهى أعمال أكدت فى مجملها فرضيات كلاستر -

تزداد مصداقيتها لأنها طرحت ودرست بطريقة مستقلة تماماً عن هذا الأخير.

تمثل المجتمعات الأفريقية التقليدية تنوعاً كبيراً فيما يخص البنى السياسية. نجد فيها بعض دول منظمة، وبعض أشكال جنينية للدولة، ولكن نجد أيضاً مجتمعات عديدة تدور فيها الأمور بأسلوب يذكرنا بالمجتمعات الهندية.

وقد لاحظ إيفانز-بريتشارد، فى أعماله التى أجراها على النوير فى السودان، أن هذا الشعب يبدو كما لو أنه يجهل الصورة ذاتها لـ«الزعيم الرائد». إذ كتب يقول «فى بلاد النوير لا يوجد شخص ولا يوجد مجلس مناط به وظائف تشريعية ولا قضائية ولا تنفيذية»[5].

فى تعليق له على هذا النص يبين لوك دو هوش أن القبيلة من النوير «تتكون من عدة أراض متداخلة فى بعضها طبقاً لنموذج التجزئ المبنى على النسب. كل مساحة من الأرض مرتبطة بعشيرة "مسيطرة" لا تملك أى ميزة سياسية: يشار إلى أسلافها ببساطة على أنهم أول من قطن المكان، وهو ما يضفى على خلفائهم نوعاً من الهيبة. ويختتم بالقول: «إن هذه الأصول الأولى تمدنا بالمبدأ البنيوى لتنظيم سياسى شديد الديموقراطية»[6].

---

5. Edward Evan Evans-Pritchard, *Les Nuer* (1940), trad fr., Paris, 1968, p 190

6. Miguel Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p 42.

اكتشف خلفاء إيفانز بريتشارد موقفاً مماثلاً لدى شـــعوب أفريقيــة أخرى. فعلى سبيل المثال، لاحظ لوك دو هوش فـــى معـــرض دراســـته لقبائل الـــ«تيليلا» فى الكازاى (الكونجو/زائير) فـــى الخمســـينيات، إنـــه توجد بالفعل لديهم صـــورة مـــن صـــور الزعامـــة «المقدســـة»، إلا أن المسئولين عن تلك الوظيفة الشعائرية لا يتدخلون فى تنظيم النظام العـــام. الفصل كامل بين المجالين، الدينى والسياسى، «ويشبه فى رأيه ذلك الـــذى يجابه بين الزعيم الأمازونى والشامان»[7].

صحيح أن الملكية المقدسة (الذى كان فرازر هو أول من وصفـــها تحت اسم الملكية «الإلهية»، فى نهاية القرن التاسع عشر) قد تـــأخذ فـــى بعض المجتمعات الأفريقية شكل الوظيفة السياسية الأكثر وضوحاً، كمـــا لو أنها لا تمثل سوى صورة من صور التحول إلى الدولة. وعلى الرغـــم من ذلك فحتى فى تلك الحالات يظل الملك المقدس أبعد مـــن أن يكـــون الزعيم مطلق السلطات.

فى تعليله لوضع ذلك الملك المقدس عند قبائل الموندانج فى لـــيرى (بتشاد) لاحظ ألفريد أدلر أن الآليات الرمزية المتعددة تعترض علـــى أن يتمتع بسلطة قامعة حقيقية - كما لو أن الموندانج، وقد وعوا بأنـــهم قـــد امتلكوا جنينا لتنظيم حكومى، رأوا أنه من الضرورى عمل كل شىء مـــن أجل منع هذا الأخير من أن يصبح عامل تفرقة اجتماعية[8].

7 *Ibid.*, p. 47

8. Alfred Adler, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982.

فى الوقت ذاته توصل أدلر وغيره من الباحثين فى الأمور الأفريقية، فى معرض تأملاتهم فى تجربتهم على أرض الواقع، فيما يخص الحرب إلى نتائج قريبة من تلك التى استخلصها كلاستر. فهم يقولون لنا إن الصراعات المسلحة التى لا تتوقف فى أفريقيا، كما هى عند الهنود، بين مجاميع متجاورة لا تستهدف سوى السماح لها بالاحتفاظ باستقلالها السياسى وفى نفس الوقت باكتفائها الاقتصادى الذاتى. تنبع هذه الصراعات أيضاً وبالتالى من استراتيجية تستهدف منع ظهور حكومات قوية. هذه الصراعات تعتبر إذن الثمن الذى يتعين دفعه لحماية نوع من تصور للوجود ذاته.

أستطيع أن أعدد الأمثلة التى من هذا النوع. فهى تبرهن جميعاً على أن السلطة والعنف مرتبطان ببعضهما. ولا يوجد أى مجتمع يستطيع أن يتملص من سلطانها - حتى فى حالة لو أن شكل «الدولة» ليس سوى إحدى صور الحكم الممكنة، لا تجسيده الضرورى.

ومع ذلك فإن الدولة «القمعية» بمعناها القريب عن المعنى المعاصر، وعلى الرغم من الدفاعات التى تقام لمواجهتها، ينتهى بها الأمر بأن عرضت نفسها على بعض المجتمعات الأفريقية التقليدية، وذلك منذ عدة قرون قبل الاستعمار. نفس الشىء حدث فى القارة الأمريكية/الهندية، حيث ازدهرت إمبراطوريتان عظيمتان على الأقل -لدى الإنكا والأزتيك- لمدد طويلة سبقت الغزو. هل يتعين علينا أن نستخلص من ذلك أن ظهورهما جاء نتيجة لعملية حتمية ؟ وهل يتعين

علينا الرجوع إلى المخطط المتمركز حول العرق، الذى يجعل من الدولة المرحلة «النهائية» أو «الأعلى» للتطور «الطبيعى» ؟

كلا، لأنه لا يوجد منطق بسيط يحكم تكوين الدولة. حيث تقوم هذه الأخيرة فإنما ينجح ذلك -حسبما نعرف- كأثر لأسباب عديدة، فريدة وعرضية. لم يتمكن كلاستر سوى من وضع الخطوط العامة لتحليل عملية التكوين تلك، فتعرف على تأثير عوامل ديموجرافية (الزيادة المتنامية المفاجئة لعدد السكان الذين يقطنون أرضاً ما) أو ثقافية (استيلاء رئيس دينى على السلطة السياسية، نتيجة لـ«هجرة» جماعية من النموذج السياسى الدينى أدت إليها كارثة طبيعية أو بيئية). ولعلنا نضيف إلى ما سبق عوامل اقتصادية. وهى التى كان يرفضها كلاستر إذ كان يتشكك من الأنثروبولوجيا الماركسية فلا يرى ممكنا تطبيق مخططات تؤثر فكرة «الإنتاج» على المجتمعات البدائية؛ إذ كان يرى أن نشأة الدولة هى التى يجب أن تشرح نشأة الطبقات الاجتماعية وليس العكس.

لاشك أنه من الأنسب أن نخفف من تشدد وجهة النظر تلك. ذلك لأنه يبدو عندما ظهرت قبل ثلاثة آلاف عام من الميلاد فى «الهلال الخصيب»، أولى الدول المعروفة تاريخياً من سومر إلى مصر الفرعونية، كان ذلك مرتبطاً بتحول اقتصادى. الواقع أن تطور زراعة منتجة لفوائض تستطيع تغذية طائفة بيروقراطية هو الذى سمح بظهور الدولة. مهما كان الأمر، فإن هذا التحول ذاته لم يكن فيه ما يعتبر صدفة، ومن المرجح أنها لم تشكل وحدها الـ«سبب» الوحيد فى وجود الدولة.

ليست الدولة إذن ناتجاً لضرورةٍ متعالية على التاريخ.

الدولة ولدت بالصدفة ولا توجد سوى بالأسلوب الظرفى. ويمكنها لذلك أن تختفى أيضاً فى يوم من الأيام - على الرغم من أن هذا اليوم ليس -بكل وضوح- هو يوم الغد.

نستطيع أن نتخيل فى مستقبل بعيد عالماً بدون دولة.

لا نستطيع فى المقابل أن نتصور عالماً بدون سياسة - عالماً محمياً من كل عنف، مجرداً من كل بنيان سلطوى.

لم تكن المجتمعات البدائية قط، كما رأينا للتو، «جنات» من ذلك النوع، فكيف يمكن إذن أن تصبح المجتمعات «الحديثة» فراديس، وقد أصبحت مجتمعات ذات أبعاد ضخمة، مزودة بالكتابة ومتميزة بطبقات (اقتصادية واجتماعية) مركبة ؟ وحتى لو جاءت كارثة جوية أو بيئية أو نووية ودمرت بالصدفة هذا التركيب، أليس من الأرجح أن من بقوا أحياء لن يفقدوا على الرغم من ذلك الرغبة فى السلطة أو فى السياسة ؟

قبول ذلك الفرض الأخير لا يعنى الخلط بين الدولة والسياسة. السياسة غير قابلة للتصفية، أما الدولة فنعم، إذ أنها ليست سوى الوجه الظرفى الذى تتخذه السياسة اليوم. وهى إذا كانت شراً -هو شر ضرورى ومع ذلك فهى تبقى شراً- فهذا الشر ليس سوى شر ضرورى «مؤقت».

«مؤقت». أى لعدة قرون قادمة. ولكن لاشك أن ذلك ليس «للأبد».

لنضع ثقتنا فى مقدرة المجتمعات البشرية فى «التكويـــن الذاتـــى»، ليس فقط عن «فكر يوتوبى»، وإنما لأن من طبيعة الأمور أن *كل شـــىء* يتغير، ولعل الأمر سينتهى بنا يوماً بأن نحاول بأنفسنا الفكاك مـــن هـــذا «الاستعباد الذى نحن فيه بإرادتنا» والذى كان لابويسيه فى *خطاب* شـــهير كتبه قبل أكثر من أربعة قرون - يلومنا فيه مع بعض الحق - على أننـــا نستمتـــع به [9].

---

9. بالصدفة جاء أحد أفضل النصوص التى صدرت بالفرنسية عن لابويسيه فى مقال بيير كلاستر:
Pierre Clastres, «Liberté, Malencontre, Innommable» (1976)

وأعيد طبعه فى:

Etienne de La Boetie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll «Petite Bibliothèque Payot» 1993, p. 229-246:

ويمكن أيضاً مراجعة ذلك فى:

Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique, op. cit.*, p. 111-125.

– 11 –

من الذى على حق ؟

«لو كان الأمر بيدى يا سيدى لسارت الأمور بطريقة مختلفة !».

«لسارت الأمور بطريقة مختلفة، يعنى فى كلمة واحدة أنها ستتغير.

التغيير. التأثير فى مجرى الأشياء. هذا بجلاء هو لب الموضوع فى الفرق -الجوهرى- بين «إدارة» و«سياسة».

لكن هل التغيير ممكن ؟ وإن كانت الإجابة بنعم، فما هى السبل إلى ذلك؟

تلك هى، كما رأينا فى هذا الكتاب، بعض التساؤلات التى تلح منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنا، على الوعى الغربى.

رأينا مع ذلك أن الردود التى يعطيها لها تتنوع بشكل كبير من فيلسوف لآخر. البعض يراهن على أن شيئاً لن يتغير وآخرون على أن كل شىء يجب أن يتغير، وآخرون أيضاً على أن لا شىء مضمون

الحال أبداً، فى هذا الاتجاه أو ذاك وبناءً عليه، فإن *شيئاً ما* قد يتغير أو: أن أى شىء (أو يكاد) يمكن أن يحدث (فجأة).

من الذى على حق ؟

ثم هل نحن متأكدون أولاً إن كانت الأسئلة التى تطرحها فلسفة السياسة هى ذات معنى ؟ وهل هى أسئلة وجيهة، مطروحة بشكل جيد ومشروعة بل وضرورية ؟

هل نستطيع على سبيل المثال فى ختام مشوارنا أن نعين بوضوح حدود المجال الذى تشير إليه تلك التساؤلات أى مجال «الفلسفة السياسية» بالنسبة لمجالات الفكر الأخرى بطريقة تؤدى إلى تدعيم موضوعيتها ودقتها بشكل حاسم.

لنكن صادقين: لا يوجد ما هو أقل يقينا من ذلك.

هواجس الفلسفة

هل نحاول فى البداية أن نحدد سمات الفلسفة السياسية بمعرفتها المزدوجة لـ«العلوم» السياسية من جهة ولـ«الأيديولوجيات» السياسية من جهة أخرى ؟

هل سيقال على سبيل المثال أن تلك الأخيرة هى نظريات كاذبة وضعت فى خدمة أحد العلوم الاجتماعية ضمن علوم أخرى. تهتم

بدراسة حيادية لحقيقة هذه التيارات و«الأيديولوجيات» المصاحبة لها: في حين أن وظيفة الفلسفة السياسية قد تكون هي التفكير ليس فقط فيما هو قائم وإنما أيضاً فيما يجب أن يكون ؟

ومع ذلك ففي الممارسة الفعلية يتم خرق تلك الحدود (ذات الفائدة ولكنها صعبة التحديد) وبصورة مستمرة. لنقلها دون مواربة: لا يمكن أن تكون للسياسة -مملكة الفعل الخالص- وعالم الأحداث الظرفية - «علم»، وإن وجد فهو «وصفي» بحت. ولكن لا يوجد متخصص واحد في «العلم» السياسي يكتفي بالوصف المجرد، وبالتالي فإن هذا العلم يستعين باستمرار مثلهُ في ذلك مثل «الأيديولوجيات» السياسية -بالأفكار الفلسفية- التي تراوحت درجة السيطرة عليها. والمتبادل صحيح أيضاً بالمناسبة: لأن الفلسفة السياسية أيضاً تستعير كثيراً، دون أن تدري أو دون أن تعترف لنفسها بذلك، من «العلم» ومن «الأيديولوجيات» الفلسفية.

هل نجتهد في التمييز بين فلسفة قد تكون «سياسية» وأخرى ليست كذلك ؟ هل سنؤكد - مثلما يفعل هؤلاء الذين يريدون التقليل إلى أقصى حد من أهمية الالتزام الوطني/الاشتراكي لهايدجر -أن له، مثلما هو حال أي فيلسوف، كتابات «سياسية» وكتابات «لا سياسية» ؟

قد يكون مقتحما من يجزم بوجود مثل هذا «التقسيم». وقد يكون من الواجب أن نكوّن لأنفسنا فكرة في غاية البساطة، بل مسطحة في بساطتها، عن ماهية أي «نص»، وعلى وجه الخصوص نص «فلسفي»،

فنعتقد أننا نستطيع بهذا الأسلوب أن نقطع الخط الذى يتخذه خطاب منا، ونجزئه فى قطع صغيرة ونلصق على هذه القطعة أو تلك «ورق لاصق» سابق التجهيز.

أم سيقترح البعض فى تواضع أكبر التعامل مع فلسفة السياسة من حيث إنها تتميز عن ذلك «العلم» الآخر المسمى فلسفة الأخلاق ؟

إلا أن حصر هذه ليس أكثر سهولة من حصر الأخرى. وإذا كان قد ساد إجماع على درجة كبيرة من الاتساع - من أفلاطون حتى توماس الإكوينى يجعل من الفلسفة السياسية مجرد «تطبيق» لفلسفة الأخلاق على مشاكل المدنية، فإن هذا الاتفاق الذى حطمه ماكيافيللى تماماً وترك مكانه منذ ذلك الحين لفكرة عكسية تقول إن هناك «فرقا» هاما يفصل بين هذين «الفرعين» الفلسفيين؛ ولازالت للأسف مسألة أن نعرف ماهية «الفرق» المذكور موضوع جدل حاد.

فبالنسبة للبعض، على سبيل المثال، تناقش الأخلاق نشاطات فردية أو خاصة («هل من الخطأ أن يخون المرء زوجته (أو زوجها)»؟) والسياسة تعالج أفعالاً عامة أو جماعية («هل يتعين، أم لا، الإطاحة بميلوسوفيتش بالقوة ؟). فى حين يرى البعض الآخر، بما أن الأحكام الأخلاقية *من القبليات*، فهى ذات قيمة مطلقة («الكذب هو، فى حد ذاته، ممقوت») فى حين أن الأحكام السياسية، وهى على مستوى تجريبى خالص، لا يمكن أن تكون لها سوى قيمة نسبية («النظام البرلمانى هو أقل النظم التى نعرفها سوءاً).

ظهر مؤخراً اتجاه يجعل هذا النوع من الاعتراض مسألة نسبية - أى أنه يعمل على «التشويش» على الحد الفاصل بين الأخلاق والسياسة. الواقع هو أن عدداً كبيراً من أحكامنا السياسية ينتج عن مداولة عقلية وأخلاقية فى آن واحد - كما عندما نقول، حتى ننتهى من محاولات جعل المحرقة «شيئاً عادياً»، إن «النازية ليست شراً من ذات طبيعة الشيوعية، وإنما هى شر مطلق». جزء كبير من التفكير الأنجلو- ساكسونى الحالى (وأيضاً فكر هابرماس الذى أعاد التواصل مع كانط حول هذه النقطة) يدور حول الحدس، واضح وإن كان صعب البرهنة عليه، القائل بأن الحقل السياسى قد يكون «محاطاً» من جميع الجهات، بحقل الأخلاق، وهو لذلك لا يتمتع سوى بذاتية جزئية[1]، وهو الحدس الذى ألهم - بين أشياء أخرى، البحث عن «نظام دولى جديد».

شىء مؤكد واحد ينبثق من هذه المجادلات. إذا كانت السياسة شيئاً آخر غير الأخلاق وحتى لو كانت الأولى تنزع إلى الرغبة فى التحرر من وصاية الأخرى، فهى لن تنجح فى الإفلات منها بشكل كامل ودائم. كما يمكن قول الشىء ذاته بتعبير أكثر سخرية، دون اللجوء إلى «المتعالى» الكانطى: بما أنه لا يوجد أمير واحد ولا دولة واحدة واثقة من إمكانية أن تبعد نفسها إلى ما لا نهاية من شجب جرائمها، فمن

1. راجع على سبيل المثال ما يقوله روبير نوتزيك. «الفلسفة الأخلاقية تشكل خلفية، وتعين حدود الفلسفة السياسية. ما يستطيع الأفراد عمله لبعضهم البعض يحد مما يستطيعون عمله عن طريق جهاز دولة، أو عمله من أجل إقامة مثل هذا الجهاز. الممنوعات الأخلاقية التى من المقبول أن نفرض، هى مصدر أى شرعية للسلطة القسرية الجوهرية للدولة ...
(*Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988. p. 22).

مصلحة الأمير أو الدولة ألا يكون سلوكها غير أخلاقى بصورة منتظمة. الخوف من الشرطة يظل بكل أسف بداية كل حكمة.

فيما وراء هذه الملحوظة (التى قد يجعل منها ماكيافيللى أحد إبداعاته) نجد إن كل فيلسوف ميّال إلى تصور العلاقات بين الأخلاق والسياسة بطريقة لا ترجع سوى له فقط. ولقد رأينا فى هذا الكتاب العديد من الأمثلة على ذلك.

هل يمكن تصور -فى النهاية- تعريف الفلسفة السياسية على أنها امتلاك «مجموعة كاملة» من مواضيع أو مسائل قد تكون خاصة بها، أو على أن لها «منهجاً» خاصاً بها ؟

أخشى أنه يتعين علينا، هنا أيضاً، أن نتخلى عن أوهامنا.

تغيرت المواضيع والمسائل كثيراً جداً.عبر العصور. فى القرن الثامن عشر كانت الفكرة التى أثارت أكثر المجادلات حدة هى فكرة «الحرية». فى القرن التالى، كانت «المساواة» وفى أول قرننا (العشوين) كانت «الثورة» وفى السبعينيات أخذت «العدالة» مكان سابقاتها. وهى ستسلم غداً الشعلة إلى ما هو «متخطى الجنسية» (supranationalité) حتى لو أن هذه التحولات تقبل التفسير من وجهة النظر الثقافية، فقد يكون من التهور أن نحملها معنى تضفيه عليها العناية الإلهية. فتتابع المجادلات الكبرى التى وضعت بصمتها على تطور الفلسفة السياسية لا

يفعل-سوى أنه يعكس تحولات مجتمعنا، والتغيرات الهامة والعميقة التـــى طرأت على «همومنا» - بل وعلى «أساليبنا» الفكريـــة أيضـــاً. وهـــى تغيرات يجب علينا أن نمتنع -إلا إذا كنا من الهيجليين- عـــن الادعـــاء بأنها تعبر عن شيء آخر غير ظرفية تاريخنا ذاته.

أما عن مسألة أن نعرف إن كانت الفلسفة السياسية تمتلـــك منـــهجاً مفضلاً لإنتاج منطوقات «حقة»، فمن الأفضل أن نتخلى عن أحلامنا.

السياسة «بالذات» هى -من بين كافة المواضيع- ما لن يتفق عليـه البشر أبداً. قد يرجع ذلك إلى أن الهدف النـــهائى لأى مناقشـــة سياســية (بخلاف مثلاً النقاش حول تفضيل النبيذ القادم من بوردو أو من مقاطعـــة بورجونى) هو الوصول إلى اتفاق، فى مقابل (أو على أساس) تنـــازلات متبادلة، إلا أن «تقديم التنازلات» هو بالتحديد ما يكرهه البشر.

مهما كان الأمر، فإن الذين يريدون المجازفة بالإبحار فـــى الميـــاه المتلاطمة للفلسفة السياسية عليهم أن يقومـــوا بذلـــك دون خريطـــة ولا بوصلة. وكما لاحظ ويل كيمليكا، بحكمته فى كتابه *نظريـــات العدالـــة: مدخل* (1990) فإن النظرية السياسية التى تبدو لنا «حقة» ليســـت، فـــى أفضل الأحوال، سوى نظرية «تتوافق مع معتقداتنا الأكثر ترجيحـاً [*our considered convictions*] والتى تساهم فـــى إلقـــاء الضـــوء عليـــها[2]»

2. Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: une introduction* (1990), trad. fr., Paris, La Découverte, 1999, p. 13-14

وباختصار ستكون على حق آن كنت تسايرنى فى توجـــهى وإن دافعــت عن «القيم» ذاتها التى أدافع عنها.

سنسلم بالطبع أن ليس هذا معياراً عقلياً. إلا أنه يتعيـــن بلاشـــك أن نكتفى به - مادمنا لم نكتشف ما هو أفضل.

هل يعنى ذلك فى النهاية أن الفلسفة السياسية غير قابلة للتعريــف ؟ وأنه ليس لها مجال خاص ؟ وأن خطابها غير ذى موضوع ونتائجها بـلا أهمية ؟

لا أعتقد ذلك البتة.

لأن الفلسفة السياسية، ولحسن الحظ، لها أعداء. وأن وجود هـؤلاء الأعداء - وجود أحدهم بالتحديد يبدو لى كافياً جداً لتبرير وجودها هى.

ما هو هذا «العدو» الذى يجب علينا أن نكافحه - والذى يتعين على الفلسفة السياسية -هى فقط- أن تمدنا وبالوسائل المناسبة للنضال ضده ؟

لعلنا تعرفنا عليه، فهو «التيار الاقتصادى».

ادعاءات الاقتصاد

ذلك لأنه ما أن يجرى الحديث عن «تغيير» المجتمع، إلا وتصادمنـا مع الاقتصاد.

«ماذا نفعل بالحقائق الاقتصادية ؟» ذلـك هـو الاعـتراض الأول (والأخير ، إذ أنه يكفى لتدمير كل شيء) الذى لابد أن يصد بـه أولئـك

الذين يبغون تغيير العالم. كما لو أن الاقتصاد هو «الواقع» الـــذى يقـــاوم «أحلام» الفلاسفة، الواجهة «الجادة» لـــ«ثرثرتهم» و«الصخـــرة» التـــى سيُحكَم على مراكب «اليوتوبيين» الهشة بأن تتحطم عليها.

الأغرب من ذلك أن لهذا الخطاب «الاقتصادى» -مثـــل جـــانوس- وجهين.

الذين يتحدثون به هم -من جهة- مؤيدو الرأسمالية الليبرالية، ومـــن جهة أخرى آخر الماركسيين «الأرثوذوكس».

يحمل انتصار الرأسمالية، بالنسبة لحارقى البخـــور فـــى معبدهـــا، معنى يكاد يكون لاهوتيا. يجعل منها هذا الانتصار النظـــام الاقتصـــادى *الوحيد* الذى يمكن تصوره. أما أن يكون أبعد مـــن أن يضمـــن الســـعادة الكلية، أو أنه يستبعد بتعريفه ذاته العمالة الكاملة أو أن وتيرة النمو فيـــه تضعف باستمرار أو أنه يذهب من «أزمة» إلى «انهيار»: كـــل ذلـــك لا يهم سوى قليلاً. بالنســـبة لرجـــال الاقتصـــاد «الليـــبراليين»، أصبحـــت الرأسمالية هدفاً فى حد ذاته.

وإذ أصبح «عالمياً» بسبب اختفاء الكتلة الاشتراكية، وإذ تم فرضـــه على أوروبا بواسطة المؤسسات الاتحادية، وإذ حابته اتفاقيات الجات فـــى بقية أنحاء الكوكب أصبحت «السوق الحرة» الآن مرجعية كل عمل. فـــإن وُجدت نظرية واحدة ترى كافة الأحزاب السياسية تقريباً -فى اليميـــن أو اليسار على حد سواء- أنه يتعين عليها الإشادة بها فى نَفَسٍ واحد، فـــهى

الفكرة القائلة بأنه يتعين على الحكومات أن تتوقف عن «التدخل» في التدفقات الاقتصادية. نعرف ما الذى ينتج عن ذلك سواء في الغرب (حيث لم يعد أحد يتناقش قط فى السياسة، وإنما حول «الأسواق» الرهيبة فقط، تلك التى تجعل أوصال العالم ترتعد) أو فى بلاد العالم النامى (حيث يدفع سكانه يومياً ثمن أخطاء تحليلات صندوق النقد الدولى والبنك الدولى).

بالنسبة لآخر «الماركسيين» يمكن بطبيعة الحال حل شفرة اللحظة التاريخية التى نعيشها بطريقة مختلفة. فواقع أن الرأسمالية -بعد أن أصبحت عالمية- لا تستطيع أن تمنع التقلبات المالية ولا الانكماش الاقتصادى ولا البطالة، يؤدى إلى الاعتقاد بأنه محكوم عليه بالموت عند نقطة ما: «الأزمة» ستؤدى بالضرورة إلى «الثورة» (وهى تعبير -نذكره عابرين- يبسط لأبعد حد فكر ماركس الأصيل، الذى كان أقل «جبرية» جداً، وأكثر حساسية جداً بالنسبة لـ«السياسى» مما يعتقد).

لا يهم كثيراً، فى هذه المرحلة، حالة عدم اليقين الذى يجد المنادون بماركسية «علمية» أنفسهم فيها حول الطبيعة المحددة للنظام الاقتصادى الذى قد يتعين أن يلى الرأسمالية الليبرالية (هل هو رأس مال الدولة ؟ الإدارة المشتركة ؟ الاشتراكية المعتدلة ؟). الشىء الهام هو التسليم (كما لا تزال تفعل ذلك أحزاب اليسار المتطرف فى أوروبا) بأن التحول شىء ممكن وضرورى فى الوقت ذاته – طبقاً لقوانين الاقتصاد ذاتها، التى تتطلب بأن تحل «التناقضات» بطريقة «ديالكتيكية»، وهى بدهية ينتج

عنها أن الأمر سينتهى بأن يحدث تغيير سياسى، إلا أنه سيكون نتيجة -لا سبباً- فى التحولات الاقتصادية. وباختصار فإن الأمل باق. حتى لو أنه من غير الممكن القفز على المراحل ولا أن نفعل شيئاً آخر غير التوافق بالنظام كما هو قائم - انتظاراً، فى صبر بأن يتفضل بتدمير ذاته.

من الضرورى أن نتمرد على هذا «التيار الاقتصادى» المزدوج: تيار الليبراليين وتيار الماركسيين.

ذلك لأنه يتعين على عكس ما يعتقد هؤلاء وأولئك، ألا ننتظر أن يأتينا الخلاص مما يُدّعى أنها «قوانين» التاريخ أو الاقتصاد أو «السوق».

التاريخ ليس له قوانين. ولا لـ«السوق» قوانين. الاقتصاد هو على وجه الخصوص علم كاذب. يمكن أن نقول مُحقّين عن الرأسمالية أنها موجودة كما نقول عن الدولة أنها موجودة؛ ولكن لا شيء يبرهن على أنها يجب أن تدوم إلى الأبد - تماماً كما لا يوجد فى الوقت الحاضر ما يبرهن على أنها يجب أن تختفى، ولا على أنها يمكن أن يحل محلها تنظيمٌ للإنتاج يصل إلى إعادة إيجاد «فقراء» و«أغنياء» فى صورة مختلفة.

أى أن المستقبل لن يهبط من السماء.

سيكون ما سيشكله عليه البشر.

سيكون نتيجة لأفعالهم *السياسية*.

يصدق هذا لدرجة أن السياسة ليست شيئا آخر في نهاية الأمر سوى «مناهضة الاقتصاد» وأن سبب وجود الفلسفة السياسية ليس، منذ قرنين على الأقل، شيئا آخر سوى ضرورة مساندة السياسة في أن تؤكد ذاتها في مواجهة التيار الاقتصادي.

مخاطر السياسة

إلا أن السؤال الذي يتصاعد طرحه بمعدل متنام هو ألا يزال للسياسة مستقبل ؟ ألم يحدث أنها «انتهت» بجميع المعاني التي لتلك الكلمة، «تخطتها صور جديدة من الصراعات والحلول الوسط التي لم تعد الديموقراطية، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، على نفسها فيه بعد[3].

يمكن تفهم هذا القلق.

إذ توجد بالفعل شكوك خطيرة تحيط بالسياسة.

ليس *رجال السياسة* فقط هم الذين يثيرو هذه الشكوك لأن مستواهم الأخلاقي قد تدنى للغاية، أو لأن رنين خطبهم أصبح خاويا، أو لأن ألاعيبهم العقيمة أصبحت لا تهم أحداً.

---

3. تلك هي النظرية التي بانتها جان-ماري جيهينو في *نهاية الديموقراطية*، باريس، فلاماريون. 1993.

ليست *الديموقراطية* فقط هى التـــى تخيـب آمالنـا، لأن العمليـة التحريرية التى بدأها عصر التنوير تعطينا اليوم الانطبـاع بـأن أداءنـا توقف عن العمل تماماً.

ما يبدو أنه أصبح بلا طائل هو *العمل السياسى*.

ما كان يسمى فى الماضى «نضالا سياسـيا» أصبـح يـرى الآن، متهالكاً، إن لم يكن «موضة قديمة». الشباب، وقد ألحت عليه الصعوبـات التى يواجهها فى الولوج داخل العالم. لم يعد يؤمن فى إمكانيـة تغييـره، وآباؤهم راحوا ينكمشون، ضعفاء، فى شرنقة رفاهيتهم الفردية. من الـذى يذهب الآن لحضور اجتماعات حزبية أو نقابية ؟ من يوزع المنشـورات أو يلصق الملصقات الدعائية أو يشارك فى المظـاهرات ؟ بـل حتـى الانتخابات الضخمة لم تعد لها نفس الجاذبية. لا يتوقـف الامتنـاع عـن التصويت عن التزايد. «ما الفائدة ؟» ذلك هو السؤال الهام. هو السـؤال الذى تترعرع فى سديمه أحزاب اليمين المتطرف -وهى الأحزاب التـى تبدو أحياناً- حتى عندما لا تفعل سوى تكرار مناهضتها التى اسـتهلكت للحياة البرلمانية - إنها الأخيرة (حتى لا نقول الوحيـدة) التـى تمـارس السياسة «فعلاً».

يجب أن تغير كل ذلك.

كيف ؟.

بألا تكف عن التذكير (كما كان يفعل فى حينه -وهم يسيرون على درب أرسطو- هنّا ارينت وليو ستروس) بأن الإنسان هو قبل كل شىء «حيوان سياسى» (*zôon politikon*). وأن العمل السياسى يظل لهذا السبب وعلى الرغم من كافة الأخطار المصاحبة له، إحدى الصور الأسمى للنشاط الإنسانى - الأكثر مدعاة للاهتمام على كل حال.

هى نظرية يمكن إدراكها بطرق مختلفة، حسبما كنا نفكر فى الذين يتخذون من السياسة مهنة أو فى المواطنين «العاديين».

«محترفو» السياسة يمرون بأزمة هوية.

فهم يشعرون من جهة أنهم مضطرون فى تزايد للاستجابة للضغوط التى تمارسها عليهم «جماعات الضغط» «lobbies» (بالمعنى الأمريكى للفظ). هذه الجماعات التى تمثل مصالح خاصة ضخمة سواء كانت مصالح اقتصادية (لهذه المجموعة من الشركات أو تلك)، أو مصالح «قطاعات» مختلفة (قطاعات البنى العليا الـ«تكنوقراطية» التى تسيطر على البلاد فى الواقع، أو قطاعات مختلفة «المجاميع» البلدية، الدينية، الخ. التى تشكلها)، «جماعات الضغط» هذه تواجه بعضها باستمرار. إلا أنهم يتقاسمون جميعاً سمة مشتركة: كل منها يميل صراحة إلى مصادرة «الصالح العام» لمصلحته. أى إلى وضع يده على القوة العامة لكى يوجهها فى الاتجاه الذى يناسبه.

ومن جهة أخرى يتزايد اهتمام رجال السياسة بصورتهم (على الأقل حيث يتعلق مصيرهم بالانتخاب العام). إلا أن تلك الصورة وسائل الإعلام هى التى تشكلها، وهى تعيش بدورها تحت رحمة «نسب المشاهدة» (التى تدفعهم، بدرجة تتزايد كل يوم، إلى اقتحام الحياة الخاصة للرجال العامين). لم تعد السياسة فى هذه الظروف سوى شكل من أشكال «العروض الترفيهية» (كما أعلن ذلك، جى دوبور منذ عام 1967) ولم يعد رجل السياسة سوى مجرد ممثل فى «لعبة من ألعاب الفيديو». ما يفعله له أهمية أقل بكثير مما يعتقد مشاهدو التليفزيون أنه فعله. وخاصة أن «اعتقاد» هؤلاء لا ينعكس فقط، من وقت لآخر، على النتائج الانتخابية، وإنما بشكل دائم على «استطلاعات الرأى» - التى تهيمن الآن على الحياة العامة.

هكذا يتزايد ميل السياسى «المحترف»، وقد وقع بين فكى كماشة «جماعات الضغط» و«وسائل الإعلام» وبعد أن حكم عليه بتحمل ثقل يفوق طاقة البشر، يتزايد ميله إلى اليأس - أو أن يكتفى «بالتزحلق» فوق الموجة، وهو يعلم تماماً أن ذلك لن يدوم إلا لفترة.

ندرك بالطبع أنه ليست تلك هى الطريقة التى سيستعيد بها زمام الموقف.

ومع ذلك فإن شيئاً لم يُفقَد.

ذلك لأنه كلما ظهر على الساحة وفى مقدمتها رجل سياسة «غير نمطى» يبدو ظاهرياً غير مهتم باستبداد «استطلاعات الرأى» ولا استبداد «الخبراء»، فهو يجذب إليه، لبعض اللحظات، جماهير متحمسة. أليس فى ذلك إثبات شديد الوضوح على أنه يكفى القليل من الشخصية، أو من قوة الشخصية لكى نقلب الاتجاه ؟

باختصار نقول إن «الرغبة» تكفى - لكى نفرض على وسائل الإعلام، وعلى جماعات الضغط أيضاً، قواعد جديدة للعبة ؟

الواقع أن ماكيافيللى، فى سياق مختلف وبالكلمات التى كان يستخدمها، لم يكن يقول شيئاً آخر: يجب أن تعمل وأن تتحرك. وقد استجيب لرغباته إذ أن الوحدة الإيطالية اكتملت بعد وفاته بثلاثة قرون.

صحيح أن الزمن تغير. لن يتغير شىء، اليوم أو غداً، مادام المواطنون «العاديين» لم يبدؤوا. أولاً عن التعبير عن رغبتهم فى التغيير.

بواسطة صوتهم الانتخابى بالطبع.

وإنما أيضاً بواسطة وسائل عمل أخرى - كلاسيكية (إضراب، عصيان مدنى، إلخ) أو بالابتكار.

يبدو هذا أقل سهولة وخاصة أن المواطن «العادى» وهو على مستواه «المتواضع» يبدو أكثر اقتناعاً من رجل السياسة «المحترف».

لذلك يتعين علينا أن نعيد تعريف المواطنة، لكى نجعل المواطن يغير رأيه.

إعادة تعريف المواطنة يعني:

ـ الترديد أولاً بأنها ليست «لعبة» وإنما هي بُعْدٌ جوهري - لعلها البُعْدَ الأكثر جوهرية، الأكثر سخونة للوجود البشري، بمقدار ما أن «يعيش» يعني أولاً وقبل كل شيء، «العيش سوياً» «العيش مع»، تقاسم مجال «مدينة» ما مشتركة ؛

ـ ثم بيان واقع التقدم الذي تم تحقيقه، منذ نصف قرن في المجال السياسي (حماية الحقوق الفردية، قمع جرائم الدولة، فرض الأخلاقيات على العلاقات الدولية. الخ) وهو تقدم لم يكن ليكون ممكنا سوى بالضغط الهائل الذي مارسه الرأي العام للبلاد الحرة؛

ـ والتأكيد أخيراً على أن المخاطر المرتبطة بأي تحرك سياسي يجب ألا تجعلنا نيأس من مواصلة تحركنا ولا أن تجعلنا نفضل رفاهيتنا الحاضرة على سعادة الأجيال القادمة (التي هي مسئولة منا).

ذلك لأن ما هي «رفاهيتنا الحالية»، سوى اسم آخر، إضافي أو وجه آخر لهذا التذوق المازوشي للموت، هذا الاستسلام الذي يستولي علينا أحياناً - هذه «العبودية الطوعية» التي أصبح من الصعب علينا في الواقع أن ننتزع أنفسنا من براثنها[4] ؟

---

4. للاطلاع على إعادة تعريف حديثة للمواطنة في المجال الأمريكي راجع.
Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. 1996.

ختام

أعود للمرة الأخيرة إلى السؤال المطروح فى الفصل السابق: من الذى على حق ؟

هل هو الفيلسوف الذى يقول إن كل شىء يمكن أن يكون مختلفاً، أم السياسى الذى يؤكد العكس ؟

ردى هو: المواطن، بالطبع.

لأنه هو وحده يعرف، معرفة لا تقبل الجدل، ما الذى يتعين أو من الممكن أن يتغير، وأنه، هو وحده، الذى فى إمكانه أن يجعل الأمور فى نهاية الأمر «تسير بصورة مختلفة».

لا أود مع ذلك أن يُفهم أن هذا النداء لتجديد «المواطنة» فى السياق الحالى هو مجرد دعوة عادية للعودة إلى القيم «الجمهورية» - قيم «أفضل نظام» إرسطاطليس (*politeia*) أو قيم الجمهورية الرومانية، التى كان يحتفل بها -بعد ألفى عام- «الآباء المؤسسون» للأمة الأمريكية وهم يجتمعون حول «بوبليوس» (Publius)، المؤلف الوهمى لـ *Federalist Papers*.

دون أن أنكر جانب الحنين إلى تلك الأزمنة التي دالت، ذلك الحنين المتضمَن فى كل إشادة بـ«المواطنة»، ودون أن أشكك في أن حب «الشأن العام» هو «فضيلة» محمودة، قد أفضل مع ذلك أن ندرك شيئاً آخر؛

نداءً إلى «الصداقة» قبل كل شيء.

فضيلة أساسية بالنسبة لسقراط وأفلاطون وأرسطو ولابوويسيه، وبيير كلاستر ومايكل ساندل، فضيلة فلسفية من أعلى مستوى. الـ *philia* هى أيضاً فضيلة سياسية. هى الصلة التى يجب أن توحد معاً «مواطنين» يريدون الحفاظ فيما بينهم معاً وعلى الرغم من اختلافاتهم على نوع من «الحوار» الدائم. أو بقول آخر لأنه يتعين على الصديق أن يهتم بـ«خير» صديقه، إنه يجب على الأصدقاء أن يهتموا -سويا- بدفع «خيرهم» المشترك إلى الأمام، بل يجب عليهم أيضاً أن «يتآمروا» عند اللزوم، أى عندما تفرض ذلك مصلحة المدينة.

ثم نداء «للخيال». أكثر من أى وقت مضى يتعين على الروح المدنية أن تنتزع نفسها من مخططاتها القديمة لكى تصبح مستعدة لاستقبال ما هو على وشك الحدوث - وهو لحسن الحظ ليس له اسم بعد. المهم، فى كلمة واحدة، ليس أن نجد فكرة جديدة كل يوم (من هو الشخص الذى كانت عنده أبداً أفكار «جديدة» ؟) وإنما أن نعرف التعرف على أننا بصدد ثورة فى اليوم الذى تقوم فيه الثورة. خاصة إذا أخذت هذه الثورة وجهاً (هو اليوم وجه «النظام الدولى الجديد») لا يشبه فى شيء الذى («مجتمع بدون طبقات») زينت به قبل ربع قرن مضى.

كورنيليوس كاستورياديس الذى لم يكن يونانياً بلا فائدة، إذ كان قد درس أمهات كتب مؤلفيه، والذى كان أحد الأوائل من أهل اليسار الذين نددوا بالشيوعية ومع ذلك استمر يقول عن نفسه أنه ثورى، ظل يردد حتى آخر يوم فى حياته ما يلى (وهو ما يستحق التذكير به):

«فيما يتعلق بالقصريات التى لا ترحم لا يحتاج الكائن البشرى إلا لكمية ما من السعرات الحرارية كل يوم ولبضع ساعات من النوم. أما فيما يتعلق بالباقى فكل شىء ممكن».

ثبت ببليوجرافى

(لا يظهر فى هذا الثبت المختصر سوى الأعمال الأساسية ومعظمها يسهل الوصول إليه. وعندما يتعلق الأمر بكتب أجنبية، أشير إليها فى ترجمتها الفرنسية، كلما وجدت)

Abensour, Miguel (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

Althusser, Louis, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1959.

—, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. I, 1994, t. II, 1995.

—, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, Paris, PUF, 1998.

Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points-Essais », 1995-1998.

—, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

Aron, Raymond, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987.

Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

Barber, Benjamin, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Benjamin, Walter, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, suivi de « Circonfession », par Jacques Derrida, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
Bensaïd, Daniel, *Qui est le juge ?*, Paris, Fayard, 1999.
Bloom, Allan, *L'Âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.
Bodin, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
Brzezinski, Zbigniew, *Out of Control : Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York, Scribner's, 1993.
Campanella, Tommaso, *La Cité du soleil*, Genève, Droz, 1972.
Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
Clastres, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
—, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
Cohen, Gerry A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1978.
Dante Alighieri, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
Delacampagne, Christian, *Figures de l'oppression*, Paris, PUF, 1977.
—, *L'Invention du racisme : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983.
—, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998.
Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
—, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.
—, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
—, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO et Verdier, 1997.
Derrida, Jacques, Guillaume, Marc, et Vincent, Jean-Pierre, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.
Dewey, John, *The Essential Dewey : Pragmatism, Education, Democracy*, volume édité par Thomas M. Alexander, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
Dworkin, Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.
—, *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Étienne Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, Genève, Droz, 1972.
Fichte, J. G., *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
Finley, Moses I., *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1994.
Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
—, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
Fukuyama, Francis, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.
Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Caen, Presses de l'Université de Caen, 1984.
Guéhenno, Jean-Marie, *La Fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.
Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
—, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990.
—, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
—, *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.
Habermas, Jürgen, et Rawls, John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
Hamilton, Alexander, Madison, James, et Jay, John, *The Federalist Papers*, New York, Bantam Books, 1982.
Hart, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963.
Hayek, Friedrich von, *Droit, Législation et Liberté*, 3 vol., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.
Hegel, G. W. H., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999.
Heidegger, Martin, *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995.
Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
—, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1982.
Howard, Dick, *De Marx à Kant*, Paris, PUF, 1995.
—, *Pour une critique du jugement politique*, Paris, Cerf, 1998.
Hume, David, *Quatre Essais politiques*, Mauvezin, TER, 1981.

—, *Discours politiques*, Mauvezin, TER, 1993.
Huntington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, éd. présentée par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984.
—, « Déclaration d'indépendance », *in* J. de Launay, *La Croisade européenne pour l'indépendance des États-Unis*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 216*sq*.
Kant, Emmanuel, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971.
—, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.
Kelsen, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996.
Kolakowski, Leszek, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987.
Kymlicka, Will, *Les Théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.
La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1993.
Larmore, Charles, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.
Lefort, Claude, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
—, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
—, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
Locke, John, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
—, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.
MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.
Macpherson, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.
Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.
—, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1984.
Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968.
Marx, Karl, *Œuvres*, 4 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963-1994.
Mill, John Stuart, *On Liberty*, New York, Viking Press, 1983.

Montesquieu, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1949-1951.
More, Thomas, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987.
Moynihan, Daniel P., *Pandaemonium : Ethnicity in International Politics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.
Nozick, Robert, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
Popper, Karl, *La Société ouverte et ses Ennemis*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.
Rancière, Jacques, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.
—, *Justice et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.
—, *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
—, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996.
—, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
Roberts, Marcus, *Analytical Marxism : A Critique*, Londres et New York, Verso, 1996.
Rorty, Richard, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, 5 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995.
Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1982.
—, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
—, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.
—, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.
Spinoza, *Traité politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
—, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.
—, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997.
—, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.
—, *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997.
—, *Hegel et la Société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
—, *Les Sources du moi*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.
Thoreau, Henry David, *On the Duty of Civil Desobedience*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1986.
Van Gennep, Arnold, *Traité comparatif des nationalités*, Paris, Éd. du CTHS, 1995.
Walzer, Michael, *Sphères de justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.
—, *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997.
—, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999.

فهرس

رقم الإيداع ٣٦٩١ /٢٠٠٣

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 322 - 107 - 5

دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥-٦٩٤

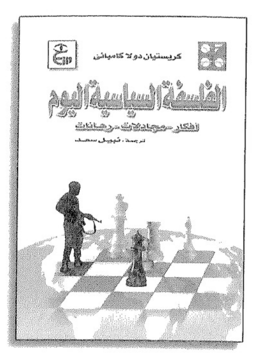
٥٣ شارع نوبار - باب اللوق

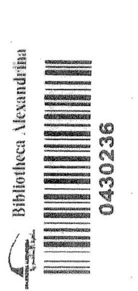
ما هى الفلسفة السياسية؟ وما هو موقفها اليوم؟

يبدأ المؤلف - كريستيان دو لاكومبانىٍ - بوضع قائمة جرد لأهم المواضيع الجدلية المثارة حاليا على الساحة السياسية ، ثم يعود بها عبر الزمان ليستكشف جذورها التاريخية .. وإذ بأكثر اهتماماتنا إلحاحا - سواء تلك المتعلقة بال «حرية» أو بال «العدل» أو بال «نظام الدولى الجديد» أو تلك المتعلقة أيضا بالأفكار الإشكالية الكبرى - وقد تبدد غموضها بعد أن ألقى التاريخ عليها الضوء .. كما أن هذا التاريخ يسمح لنا بدوره بزيادة فهمنا لاختياراتنا التى كنا راهنا عليها.

ذلك لأن الفلسفة السياسية ليست علما بالتأكيد، كما أنها ليست (مثلما نتصورها فى كثير من الأحيان) مجرد مجموعة مذاهب متفرقة ومنقطعة الصلة بالواقع، ولا هى بالأحرى طريقة متحذلقة نصف بها ثرثراتنا التى نتبادلها فى المقاهى. إنها بالفعل أداة. هى أداة تحليل للتصورات وللتفكير الناقد ولوضع الأمور داخل منظورها التاريخى .. هى أداة تسمح بالتفكير فى الواقع بصورة مختلفة عن الأسلوب الاستسلامى الذى تعمل السلطات كافة على فرضه علينا.

كريستان دو لاكامبانىٍ. ولد فى داكار عام ١٩٤٩. تخرج فى المدرسة التعليمية العليا. حاصل على "الأجريجاسيون" فى الفلسفة وعلى دكتوراه الدولة فى الآداب. يعمل حاليا أستاذا فى كلية كونيكتيكات (نيو لندن ، الولايات المتحدة).




Bibliotheca Alexandrina
0430236



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES